XVI. Band 1930 Heft 3/4

IMAGO

Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften

Offizielles Organ der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung

Herausgegeben von

Sigm. Freud

Redigiert von **Sándor Radó, Hanns Sachs** und **A. J. Storfer**

Religionspsychologie

Erich Fromm . . Die Entwicklung des Christusdogmas

C. Müller-Braunschweig: Analyse eines Idealtypus des Gottesglaubens

Th. Reik . . . . . Gebetmantel und Gebetriemen der Juden

Georg Langer . . Die jüdischen Gebetriemen

I. F. Grant Duff Geschichte der Phantasie einer Heiligen

Otto Marbach . Das Fest der Midinetten

A. J. Storfer . . . Religionspsychologische Literatur

I M A G O

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE
AUF DIE NATUR- UND GEISTESWISSENSCHAFTEN

XVI. Band Religionspsychologisches Heft Heft 3/4, 1930

Die Entwicklung des Christusdogmas

Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion

Von

Erich Fromm

I) Methodik und Problemstellung

Es ist eine der nicht unwesentlichen Leistungen der Psychoanalyse, daß sie die falsche prinzipielle Unterscheidung zwischen einer Sozialpsychologie und einer Psychologie des Individuums (Personalpsychologie) überwunden hat. Freud hat einerseits betont, daß es eine Personalpsychologie, deren Objekt der isolierte, aus dem sozialen Zusammenhang gelöste Mensch ist, nicht gibt, weil es eben diesen isolierten Menschen in Wirklichkeit nirgends gibt. Er kennt keinen *homo psychologicus*, keinen psychologischen Robinson Crusoe, wie er etwa als ökonomischer der klassischen Nationalökonomie vorgeschwebt hat. Im Gegenteil ist ja eine der wesentlichsten Entdeckungen Freuds die, daß er die psychische Entwicklung des Individuums gerade aus seinen frühesten sozialen Beziehungen, denen zu Eltern und Geschwistern, verstehen gelehrt hat. „Die Individualpsychologie ist zwar auf den einzelnen Menschen eingestellt und verfolgt, auf welchen Wegen derselbe die Befriedigung seiner Triebregungen zu erreichen sucht, allein sie kommt dabei nur selten, unter bestimmten Ausnahmsbedingungen, in die Lage, von den Beziehungen dieses Einzelnen zu den anderen Individuen abzusehen. Im Seelenleben des Einzelnen kommt ganz regelmäßig der Andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht und die Individual-

psychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten, aber durchaus berechtigten Sinne."[1]

Anderseits aber hat Freud gründlich mit der Illusion einer Sozialpsychologie gebrochen, deren Objekt eine Gruppe als solche ist. So wenig er einen isolierten Menschen als Objekt der Psychologie kennt, so wenig einen „sozialen Trieb". Das, was man als solchen bezeichnet hat, ist für ihn „kein ursprünglicher und unzerlegbarer" Trieb, sondern er sieht „die Anfänge seiner Bildung in einem engeren Kreis, wie etwa in der Familie" und er hat gezeigt, daß die in der Gruppe wirksamen psychischen Erscheinungen aus den im Einzelmenschen wirksamen psychischen Mechanismen heraus zu verstehen sind und nicht etwa aus einer „Gruppenseele" als solcher.[2]

Der Unterschied zwischen Personalpsychologie und Sozialpsychologie erweist sich als ein quantitativer, nicht als ein qualitativer. Die Personalpsychologie berücksichtigt alle Determinanten, die auf das Schicksal des Einzelnen eingewirkt haben und kommt so zu einem maximal vollständigen Bild von dessen individueller psychischer Struktur. Je mehr wir den Gegenstand der psychologischen Untersuchung verbreitern, d. h. je größer die Zahl der Menschen ist, deren Gemeinsamkeiten es rechtfertigen, sie als Gruppe zum Objekt einer psychologischen Untersuchung zu machen, desto mehr müssen wir an Umfang der Einsicht in das Ganze der seelischen Struktur des einzelnen Gruppenmitgliedes verzichten. In diesem Sinne etwa müssen wir „Psychologie des Kindes" als Sozialpsychologie bezeichnen: Es wird hier eine Gruppe von Menschen untersucht, deren Schicksal in einer Reihe von Beziehungen, die psychologisch relevant sind, gemeinsam ist. Je mehr wir den Umfang des Objektes einschränken, also etwa durch Beschränkung auf die Psychologie des einzelnen oder mittleren Kindes, desto

1) Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Ges. Schriften, Bd. VI, S. 261.

2) Georg Simmel hat treffend auf den Trugschluß hingewiesen, der in der Annahme der Gruppe als solcher als des Subjektes psychischer Erscheinung liegt. Er sagt: (Über das Wesen der Sozialpsychologie. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXVI, 1908, S. 287 f.) „Das einheitliche äußere Ergebnis vieler subjektiver Seelenvorgänge wird als das Ergebnis eines einheitlichen Seelenvorganges gedeutet — nämlich eines Vorgangs in der Kollektivseele. Die Einheitlichkeit der resultierenden Erscheinung spiegelt sich in der vorausgesetzten Einheit ihrer psychischen Ursache! Das Trügerische dieses Schlusses aber, auf dem die ganze Kollektivpsychologie in ihrem generellen Unterschied gegen die Individualpsychologie beruht, liegt auf der Hand: Die Einheit der Kollektivhandlungen, die nur auf der Seite des sichtbaren Ergebnisses liegen, wird daraufhin für die Seite der inneren Ursache, des subjektiven Trägers, erschlichen."

größer wird der Umfang unserer Einsicht in die Struktur des einzelnen Kindes dieser Gruppe. Dasselbe gilt für alle sozialpsychologischen Untersuchungen.

Je größer also die Zahl der Objekte einer psychologischen Untersuchung ist, desto geringer ist die Einsicht in die Ganzheit der psychischen Struktur des Einzelnen innerhalb der zu untersuchenden Gruppe. Wenn dies nicht erkannt wird, kommt es leicht bei der Beurteilung der Ergebnisse sozialpsychologischer Untersuchungen zu Mißverständnissen. Man erwartet etwas von der individuellen psychischen Struktur des einzelnen Gruppenmitgliedes zu hören, während die sozialpsychologische Untersuchung immer nur etwas über die allen Gruppenmitgliedern gemeinsamen psychischen Charaktere aussagen kann und die individuelle psychische Situation des Einzelnen diesseits jener Gemeinsamkeiten nicht berücksichtigt. Die Darstellung der besonderen psychischen Eigenart des Einzelnen kann niemals Aufgabe der Sozialpsychologie sein und ist immer nur möglich, wenn eine weitgehende Kenntnis des Lebensschicksals des Individuums vorhanden ist. Wenn also z. B. in einer sozialpsychologischen Untersuchung festgestellt wird, daß eine Gruppe eine Regression von einer vaterfeindlichen Einstellung zu einer passiv-gefügigen Haltung vornimmt, so bedeutet diese Aussage etwas anderes, als wenn in einer personalpsychologischen Untersuchung dies vom Einzelnen ausgesagt wird. Während es hier hieße, daß diese Regression für die gesamte Sohneseinstellung des Individuums gilt, heißt es dort, daß sie einen durchschnittlich allen Gruppenmitgliedern gemeinsamen Zug darstellt, der an bestimmter, näher anzugebender Stelle in Erscheinung tritt, aber im Leben des Einzelnen neben andern durch sein individuelles Schicksal bestimmten Tendenzen gegebenenfalls eine untergeordnete Rolle spielen kann. Der Wert sozialpsychologischer Einsicht kann also nicht darin liegen, daß wir einen Einblick in die psychische Eigenart des einzelnen Gruppenmitgliedes bekommen, sondern nur darin, daß wir diese gemeinsamen psychischen Tendenzen feststellen, deren überragende Bedeutung darin liegt, daß sie als gemeinsame eine entscheidende Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung spielen.

Die Überwindung einer prinzipiellen Gegenüberstellung von Personal- und Sozialpsychologie, wie sie von der Psychoanalyse geleistet wurde, führt als Konsequenz zur Einsicht, daß die Methode einer sozialpsychologischen Untersuchung grundsätzlich und im wesentlichen keine andere sein kann als die, welche die Psychoanalyse bei der Erforschung der Psyche des Einzelnen anwendet. Es wird also gut sein, sich kurz auf das Wesentliche dieser Methode, insoweit es für unser Problem hier von Bedeutung ist. zu besinnen.

Freud geht davon aus, daß in der Verursachung der Neurosen — und dasselbe gilt für die Triebstruktur des Gesunden — mitgebrachte Sexualkonstitution und Erleben eine Ergänzungsreihe bilden. „An dem einen Ende der Reihe stehen die extremen Fälle, von denen Sie mit Überzeugung sagen können: Diese Menschen wären infolge ihrer absonderlichen Libidoentwicklung auf jeden Fall erkrankt, was immer sie erlebt hätten, wie sorgfältig sie das Leben auch geschont hätte. Am anderen Ende stehen die Fälle, bei denen Sie umgekehrt urteilen müssen, sie wären gewiß der Krankheit entgangen, wenn das Leben sie nicht in diese oder jene Lage gebracht hätte. Bei den Fällen innerhalb der Reihe trifft ein Mehr oder Minder von disponierender Sexualkonstitution mit einem Minder oder Mehr von schädigenden Lebensanforderungen zusammen. Ihre Sexualkonstitution hätte ihnen nicht die Neurose gebracht, wenn sie nicht solche Erlebnisse gehabt hätten, und diese Erlebnisse hätten nicht traumatisch auf sie gewirkt, wenn die Verhältnisse der Libido andere gewesen wären."[1]

Der konstitutionelle Anteil an der psychischen Struktur des gesunden oder kranken Menschen bleibt bei der psychischen Erforschung der Einzelnen für die Psychoanalyse — und beim heutigen Stande der Wissenschaft weitgehend für diese überhaupt — eine zu beachtende, aber unbekannte und nicht näher bestimmbare Größe. Das, worum sich die Psychoanalyse kümmert, ist das Erleben, und die Erforschung seines Einflusses auf die Triebentwicklung bei einer gegebenen psychischen Konstitution ist ihr Hauptziel. Sie weiß zwar, daß die Triebentwicklung des Einzelnen mehr oder weniger von seiner Konstitution bestimmt ist, diese Einsicht ist eine Voraussetzung der psychoanalytischen Arbeit, aber diese selbst gilt ausschließlich der Erforschung der Frage nach der Einwirkung des Lebensschicksals auf die Triebentwicklung. In der Praxis bedeutet das, daß für die psychoanalytische Methode eine maximale Kenntnis des Lebensschicksals des Einzelnen, vor allem seiner frühkindlichen Erlebnisse, aber durchaus nicht nur dieser, eine wesentliche Bedingung ist. Sie sucht den Zusammenhang zwischen der Spezifität der Schicksale und der Spezifität der Triebentwicklung. Da, wo man die Lebensschicksale des Einzelnen nicht weitgehend kennt, ist jede Analyse unmöglich. Man kann wohl bei bestimmten typischen Verhaltungsweisen, denen bestimmte typische Schicksale erfahrungsgemäß zugeordnet sind, auf Grund eines Analogieschlusses, die entsprechenden Schicksale ver-

1) Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Schriften, Bd. VII, S. 360.

muten, aber alle solche Analogieschlüsse enthalten doch einen mehr oder weniger großen Unsicherheitsfaktor und es kommt ihnen nur eine sehr beschränkte wissenschaftliche Geltung zu. Die Methode der Psychoanalyse des Einzelnen ist also eine exquisit historische: Verständnis der Triebentwicklung aus der Kenntnis des Lebensschicksals.

Die Methode der Anwendung der Psychoanalyse auf Gruppen kann keine andere sein. Auch die gemeinsamen psychischen Haltungen der Angehörigen einer Gruppe sind nur zu verstehen aus den ihnen gemeinsamen Lebensschicksalen. Die psychoanalytische Sozialpsychologie kann nur eine ebenso historische Methode haben, wie die psychoanalytische Personalpsychologie. So wie diese aus der Kenntnis der Lebensschicksale des Einzelnen seine Triebkonstellation zu verstehen sucht, kann auch die Sozialpsychologie nur durch die genaue Kenntnis des Lebensschicksals eine Einsicht in die Triebstruktur der zu untersuchenden Gruppe gewinnen. Dabei besteht für den notwendigen Umfang der Kenntnis der Lebensschicksale ihrer Objekte dieselbe quantitative Differenz, wie sie oben für den Umfang des sozialpsychologisch erforschbaren Sektors der Einzelseele dargelegt wurde. So wie die Sozialpsychologie nur Aussagen über die allen gemeinsamen psychischen Haltungen machen kann, bedarf sie auch nur der Kenntnis der allen gemeinsamen und für alle charakteristischen Lebensschicksale. Nicht mehr, aber bestimmt auch nicht weniger.

Wenn auch die Methode der Sozialpsychologie grundsätzlich keine andere ist als die der Personalpsychologie, so gibt es doch eine Differenz, auf die hinzuweisen notwendig ist.

Die psychoanalytische Forschung hat es vorwiegend mit neurotischen, d. h. kranken Individuen zu tun, die sozialpsychologische Forschung mit Massen, beziehungsweise gesellschaftlichen Gruppen von normalen, d. h. nicht neurotisch erkrankten Personen.

Der neurotische Mensch ist charakterisiert dadurch, daß es ihm nicht gelungen ist, sich psychisch der ihn umgebenden Realität anzupassen, sondern daß er durch Fixierung gewisser Triebregungen, bestimmter psychischer Mechanismen, die in einer frühen Periode seiner Kindheit einmal angepaßt und entsprechend waren, in Konflikte mit der Realität kommt, die in der Neurose ihren Ausdruck finden. Die seelische Struktur des Neurotikers ist eben deshalb ohne die Kenntnis seiner frühkindlichen Erlebnisse fast ganz unverständlich, weil infolge seiner Neurose als Ausdrucks seiner mangelnden Angepaßtheit, beziehungsweise des besonderen Umfangs infantiler Fixierungen, auch seine Situation als Erwachsener im wesent-

lichen von jener Situation als Kind determiniert ist. Auch für den Normalen sind die frühkindlichen Erlebnisse von entscheidender Bedeutung. Sein Charakter (im weitesten Sinn) ist von ihnen bestimmt und in seiner Totalität ohne sie unverständlich. Aber weil er sich in viel höherem Maße seelisch an seine Realität angepaßt hat als der Neurotiker, ist auch ein weit größerer Sektor seiner seelischen Struktur aus der realen Lebenssituation, in der er sich befindet, verständlich als bei diesem. Da die Sozialpsychologie nicht den Anspruch erhebt, die Totalität der psychischen Struktur des Gruppenmitgliedes zu verstehen, sondern nur die den Gruppenmitgliedern gemeinsamen psychischen Einstellungen, kann sie also, weil sie es mit Normalen, d. h. mit Menschen zu tun hat, auf deren seelische Situation die Realität einen ungleich höheren Einfluß hat als auf den Neurotiker, auch auf die Kenntnis der individuellen Kindheitserlebnisse der einzelnen Mitglieder der zu untersuchenden Gruppe verzichten und aus der Kenntnis der realen gesellschaftlich bedingten Lebenssituation, in die diese Menschen nach den ersten Kindheitsjahren gestellt sind, Verständnis für die ihnen gemeinsamen psychischen Haltungen gewinnen.

Die Problemstellung der sozialpsychologischen Untersuchung entspricht der Methodik. Sie will erforschen, in welcher Weise gewisse den Mitgliedern einer Gruppe gemeinsame psychische Haltungen ihren gemeinsamen Lebensschicksalen zugeordnet sind. So wenig es beim Einzelnen ein Produkt des Zufalls ist, ob diese oder jene Triebrichtung dominiert, ob der Ödipuskomplex diesen oder jenen Ausgang findet, ebensowenig ist es ein Zufall, ob in der gesellschaftlichen Entwicklung, sei es im zeitlichen Ablauf bei der gleichen, sei es gleichzeitig bei verschiedenen Schichten, Veränderungen der psychischen Eigenart stattfinden. Das Problem der sozialpsychologischen Untersuchung ist es aufzuzeigen, warum solche Veränderungen stattfinden und wie sie sich aus dem gemeinsamen Lebensschicksal der Gruppenangehörigen verstehen lassen. Auch die sozialpsychologische Untersuchung rechnet dabei mit den Gegebenheiten der psychischen Konstitution ihrer Objekte und übersieht nicht, daß das Erleben nur die eine Seite der „Ergänzungsreihe" darstellt. Aber in der Aufzeigung der Einwirkung des Lebensschicksals auf die psychische Struktur, beziehungsweise deren Rückwirkung auf das Lebensschicksal besteht das eigentliche analytische Problem für die Sozialpsychologie ebensogut wie für die Personalpsychologie.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit einem eng umgrenzten Problem der Sozialpsychologie, mit der Frage nach den Motiven der Wandlung der Vorstellungen vom Verhältnis Gott-Vaters zu Jesus von der Zeit

des Beginns des Christentums bis zur Formulierung des Nizeanischen Dogmas im vierten Jahrhundert. Entsprechend den oben allgemein formulierten Prinzipien will diese Untersuchung aufzeigen, inwiefern die Veränderung gewisser Glaubensvorstellungen ein Ausdruck der psychischen Veränderung der dahinterstehenden Menschen ist und diese Veränderungen wiederum von den Lebensschicksalen dieser Menschen bedingt sind. Sie will die Ideen aus den Menschen und ihren Schicksalen, nicht die Menschen aus dem Schicksal ihrer Ideen verstehen und zeigen, daß das Verständnis der dogmatischen Entwicklung nur möglich ist bei genügender Kenntnis des Unbewußten, auf das die äußere Realität einwirkt und das seinerseits die Bewußtseinsinhalte determiniert.

Die Methode dieser Arbeit bringt es mit sich, daß der Darstellung der Lebensschicksale der zu untersuchenden Menschen, ihrer geistigen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Situation, kurz ihrer „psychischen Oberfläche" ein verhältnismäßig großer Raum gewidmet sein muß. Wenn der Leser dies als ein Mißverhältnis empfinden wird, so möge er daran denken, daß auch in einer psychoanalytischen Krankengeschichte der Darstellung des äußeren Schicksals, der Erlebnisse des Kranken, ein verhältnismäßig großer Raum zukommt. Wenn in dieser Arbeit die Darstellung der gesamten Kultursituation der zu analysierenden Massen und ihrer äußeren Schicksale noch entschiedener hervortritt als die Schilderung der Realsituation in einer Krankengeschichte, so liegt es darin begründet, daß naturgemäß die historische Rekonstruktion, wenn sie nur einigermaßen ausführlich und plastisch sein soll, unvergleichlich komplizierter und umfangreicher ist als die Wiedergabe einfacher Tatsachen, wie sie sich im Leben eines Einzelnen zutragen. Wir glauben aber, daß dieser Nachteil in den Kauf zu nehmen ist, weil nur so ein wirkliches analytisches Verständnis historischer Phänomene erzielt werden kann.

Diese Untersuchung behandelt einen Gegenstand, der von einem der prominentesten Vertreter der analytischen Religionsforschung, von Theodor Reik[1] in seiner Studie über „Dogma und Zwangsidee" (Imago, Bd. XIII, 1927), behandelt wurde. Die inhaltlichen Differenzen, die sich aus der verschiedenen Methodik mit Notwendigkeit ergeben, werden, wie die methodischen Differenzen selbst, erst am Schlusse dieser Arbeit kurz behandelt werden.

1) Vgl. auch die anderen religionspsychologischen Arbeiten von Reik. Ferner von Jones: Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, und Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft.

Es sollen in dieser Arbeit die Veränderung bestimmter Bewußtseinsinhalte, der dogmatischen Vorstellungen, aus der Veränderung unbewußter seelischer Regungen erklärt und verstanden werden. Ganz entsprechend, wie wir das beim methodischen Problem getan haben, wollen wir uns auch hier in Kürze auf die für unsere Frage wichtigsten Ergebnisse der Psychoanalyse besinnen.

II) Die sozialpsychologische Funktion der Religion

Die Psychoanalyse ist eine Triebpsychologie, d. h. sie sieht die Lebensäußerungen des Menschen bedingt und bestimmt von Triebregungen, die sie als Ausfluß gewisser physiologisch verankerter, aber selbst nicht unmittelbar zu beobachtender Triebe ansieht. Freud hat zunächst, ganz entsprechend der populären Einteilung der Triebe in Hunger und Liebe, zwei Gruppen von Trieben angenommen, die als Motoren des menschlichen Seelenlebens wirksam sind: die Ich- oder Selbsterhaltungstriebe und die Sexualtriebe. Unter dem Eindruck der Tatsache des libidinösen Charakters, der auch den Selbsterhaltungstrieben innewohnt und der besonderen Bedeutung destruktiver Tendenzen im seelischen Apparat des Menschen, hat er eine andere Gruppierung der Grundtriebe vorgenommen, den lebenserhaltenden (erotischen) die Zerstörungstriebe gegenübergestellt, ein Zusammenhang, auf den wir hier nicht näher einzugehen brauchen. Wichtig ist für uns die Feststellung einiger Qualitäten der Sexualtriebe, die sie von den Ichtrieben unterscheiden. Die Sexualtriebe sind nicht imperativischer Natur, es ist möglich, ihre Anforderungen unbefriedigt zu lassen, ohne daß eine Bedrohung des Lebens damit verbunden wäre, wie das bei dauernder Nichtbefriedigung von Hunger, Durst und Schlafbedürfnis der Fall ist. Die Sexualtriebe gestatten fernerhin bis zu einem gewissen, nicht unerheblichen Grade eine Befriedigung in Phantasien und mit den Mitteln der eigenen Leiblichkeit, sie sind infolgedessen weit unabhängiger von der Realität als die Ichtriebe. Eng damit zusammenhängt ein weiteres: die leichte Verschiebbarkeit und Vertauschbarkeit unter den einzelnen Sexualtrieben. Die Versagung der Befriedigung einer Triebregung kann verhältnismäßig leicht durch den Ersatz einer anderen befriedigbaren Triebregung wettgemacht werden; diese Geschmeidigkeit und Beweglichkeit ihrerhalb der Sexualtriebe ist die Grundlage der außerordentlichen Variabilität der psychischen Struktur und in ihr ist die Möglichkeit dafür begründet, daß das Lebensschicksal so bestimmend und verändernd auf die Triebstruktur einwirken kann. Als den Regulator

des seelischen Apparates sieht Freud das durch das Realitätsprinzip modifizierte Lustprinzip an. Er sagt: „Wir wenden uns darum der anspruchsloseren Frage zu, was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern, in ihm erreichen wollen. Die Antwort darauf ist kaum zu verfehlen; sie streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden und so bleiben. Dies Streben hat zwei Seiten, ein positives und ein negatives Ziel, es will einerseit die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, anderseits das Erleben starker Lustgefühle. Im engeren Wortsinne wird ‚Glück' nur auf das letztere bezogen. Entsprechend dieser Zweiteilung der Ziele entfaltet sich die Tätigkeit der Menschen nach zwei Richtungen, je nach dem sie das eine oder das andere dieser Ziele — vorwiegend oder selbst ausschließlich — zu verwirklichen sucht."[1] Das Streben des Individuums geht also dahin, bei gegebenen Verhältnissen ein Maximum von Triebbefriedigung und ein Minimum von Unlust zu erfahren, um der Unlustvermeidungen willen kann es Verschiebungen innerhalb der verschiedenen Triebregungen oder auch Verzichte vornehmen, während ein entsprechender Verzicht bei den Ichtrieben unmöglich ist.

Die Eigenart der Triebstruktur eines Individuums hängt ab von seiner psychischen Konstitution und in erster Linie von seinem frühinfantilen Erleben. Die äußere Realität, die ihm die Befriedigung gewisser Triebregungen garantiert, ihn anderseits zum Verzicht auf gewisse andere zwingt, ist bestimmt durch die jeweilige gesellschaftliche Situation, in der der Betreffende lebt. Diese gesellschaftliche Realität ist eine doppelte: die weitere für alle Mitglieder der Gesellschaft geltende, und die engere Klassenrealität innerhalb der Gesellschaft, die nur für die Angehörigen der betreffenden Klasse Geltung hat.

Die Gesellschaft hat für die seelische Situation des Einzelnen eine doppelte Funktion: eine versagende und eine befriedigende. Die Triebverzichte, die der Mensch vornimmt, entstammen nur zum kleinsten Teil seiner eigenen Einsicht in die Gefährlichkeit und Schädlichkeit der entsprechenden Befriedigung. Zum größten Teil sind es Verzichte, die ihm die Gesellschaft auferlegt, und zwar erstens solche, bei denen die gesellschaftliche Einsicht von einer vom Einzelnen nicht übersehbaren wirklichen Gefahr, die für ihn selber mit der Triebbefriedigung verbunden wäre, zum Verbot führt, zweitens solche Triebverzichte, mit deren Befriedigung

1) Freud: Das Unbehagen in der Kultur, 1930, S. 23 f.

zwar keine Gefahr für den Einzelnen, aber eine Schädigung der Gesamtheit verbunden wäre, und endlich solche, bei denen der Triebverzicht nicht im Interesse der Gesamtheit, sondern nur in dem einer anderen Klasse, welcher der, dem verboten wird, nicht angehört, liegt.

Nicht minder deutlich als diese verbietende Funktion der Gesellschaft ist ihre befriedigende. Das Individuum findet sich überhaupt nur mit ihr ab, weil er durch ihre Hilfe auf ein gewisses Maß an Lustgewinn und Unlustvermeidung rechnen kann. Vor allem und zunächst mit Bezug auf die Befriedigung seiner elementaren Selbsterhaltungsbedürfnisse, dann aber weiter auch mit Bezug auf die der libidinösen Bedürfnisse.

Das bisher Gesagte berücksichtigt nicht die eigenartige Strukturiertheit aller bisherigen Gesellschaft. Es ist ja nicht so, daß die Mitglieder der Gesellschaft sich gemeinsam beraten und feststellen, was die Gesellschaft erlauben kann und was sie verbieten muß. Es ist vielmehr so, daß, solange die Produktivkräfte, beziehungsweise die Ergebnisse der menschlichen Arbeit (sei es durch Mängel der Technik oder solche der gesellschaftlichen Organisation) nicht ausreichen, allen außer dem Schutz vor äußeren Gefahren und der Befriedigung der elementaren Ichbedürfnisse auch noch ein ausreichendes Maß an Befriedigung kultureller Bedürfnisse zu gewähren, sich die Stärksten zusammentun, für eine maximale Befriedigung ihrer Bedürfnisse zunächst sorgen und daß das Maß an Befriedigung, das sie den Beherrschten gewähren, einerseits abhängt vom Stande der allgemein zur Verfügung stehenden Befriedigungsmöglichkeiten oder anders ausgedrückt von dem Maß dessen, was sich die Herrschenden zugunsten der Beherrschten entziehen müssen, anderseits davon, daß den Beherrschten das Minimum an Befriedigung gewährt werden muß, bei dem sie noch als mitarbeitende Glieder der Gesellschaft zu fungieren bereit und imstande sind. Die gesellschaftliche Stabilität beruht nur zum kleineren Teil auf Mitteln der äußeren Gewalt, zum größeren Teil beruht sie darauf, daß die Menschen sich in einer solchen seelischen Verfassung befinden, die sie innerlich in einer bestehenden gesellschaftlichen Situation verwurzelt. Dazu ist, wie wir oben sahen, ein Minimum an Befriedigung der natürlichen und kulturellen Triebbedürfnisse nötig. Aber für die psychische Fügsamkeit der Masse ist noch etwas anderes wichtig, was mit der eigenartigen Strukturiertheit der Gesellschaft in Klassen zusammenhängt.

Freud hat darauf hingewiesen, daß die Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit des Menschen der Natur gegenüber eine Wiederholung der Situation ist, in der sich der Erwachsene einst als Kind befand, wo er des Schutzes

und der Hilfe gegen fremde Übermächte nicht entbehren konnte und wo seine Liebesregungen, den Wegen der narzißtischen Regungen folgend, sich zunächst an die Objekte heften, die ihm ersten Schutz und Befriedigung gewähren, an die Mutter und an den Vater. In dem Maße, als die Gesellschaft der Natur hilflos gegenübersteht, muß sich für das einzelne Mitglied der Gesellschaft auch als Erwachsenem die psychische Situation der Kindheit wiederholen. Es überträgt einen Teil der kindlichen Liebe und Angst, aber auch der Abneigung auf eine Phantasiegestalt, auf Gott. Daneben aber auch auf Gestalten der Realität, nämlich auf die Repräsentanten der herrschenden Klasse. In der Strukturiertheit der Gesellschaft in Klassen wiederholt sich für den Einzelnen die infantile Situation. Er sieht in den Herrschenden die Mächtigen, Starken, Weisen, zu Ehrfürchtenden, glaubt daran, daß sie es gut mit ihm meinen und nur sein Bestes wollen, weiß, daß jede Auflehnung gegen sie bestraft wird und ist befriedigt, wenn er durch Gefügigkeit ihr Lob erringen kann. Es sind ganz die gleichen Gefühle, die er als Kind dem Vater gegenüber hatte und es versteht sich, daß er ebenso geneigt ist, kritiklos an das zu glauben, was ihm von den Herrschenden als richtig und wahr dargestellt wird, wie er als Kind gewohnt war, dem Vater für jede Behauptung kritiklos Glauben zu schenken. Die Figur Gottes bildet die Ergänzung dieser Situation. Gott ist immer der Verbündete der Herrschenden. Wenn diese, da sie immerhin reale Persönlichkeiten sind, der Kritik eine Angriffsfläche bieten, so können sie sich auf Gott stützen, der infolge seiner Irrealität nur der Kritik spottet und durch seine Autorität die der herrschenden Klasse festigt.

In dieser psychologischen Situation, der der infantilen Gebundenheit der Beherrschten an die Herrschenden, liegt eine der wesentlichsten Garantien der gesellschaftlichen Stabilität. Die Beherrschten sind bereit, zugunsten der Herrschenden auf die Befriedigung gewisser Triebregungen zu verzichten, sie sind bereit, deren Strafandrohungen zu respektieren und an die Weisheit ihrer Anordnungen zu glauben, weil sie sich ihnen gegenüber in der gleichen Situation befinden, in der sie als hilflose Kinder einst dem Vater gegenüberstanden und weil die gleichen Mechanismen hier wie dort statthaben. Diese psychische Situation bekommt ihre Festigkeit durch eine große Reihe schwerwiegender und komplizierter Maßnahmen seitens der Herrschenden, die alle die Funktion haben, die Masse in ihrer infantilen psychischen Abhängigkeit zu erhalten und zu bestärken, die herrschende Klasse dem Unbewußten der Masse als Vaterfigur suggestiv aufzunötigen. Eines der wesentlichsten Mittel zu diesem Zweck ist die Religion. Sie hat die

Aufgabe, die psychische Selbständigkeit der Masse zu verhindern, sie intellektuell einzuschüchtern, sie in die gesellschaftlich notwendige infantile Gefügigkeit den Herrschenden gegenüber zu bringen. Sie hat aber gleichzeitig noch eine wesentliche andere Funktion, sie soll nämlich den Massen ein gewisses Maß an Befriedigung bieten, das ihnen das Leben soweit erträglich macht, daß sie nicht den Umschlag von der Position des gehorsamen in die des aufrührerischen Sohnes vornehmen.

Welcher Art sind diese Befriedigungen? Gewiß nicht solche der Selbsterhaltungstriebe, kein Mehr an Essen, Trinken und realen Genüssen. Insoweit es sich um solche handelt, sind sie nur in der Realität zu gewähren, dazu braucht man keine Religion, und gerade diese soll ja dazu dienen, der Masse den Verzicht auf so viele Versagungen, die die Realität ihnen bietet, leichter zu machen. Die Befriedigungen, die die Religion zu bieten hat, sind libidinöser Natur, es sind Befriedigungen, die sich im wesentlichen in der Phantasie des zu Befriedigenden abspielen, und sie können es sein, weil die libidinösen Impulse im Gegensatz zu den Ichtrieben eine Befriedigung in Phantasien gestatten.

Wir sind hier bei der Frage nach einer der psychischen Funktionen der Religion angelangt und wir wollen uns kurz auf die wichtigsten Ergebnisse der Forschungen Freuds besinnen. Freud hat in „Totem und Tabu" gezeigt, daß der Tiergott des Totemismus der erhöhte Vater ist, daß sich im Verbot das Totemtier zu töten und zu verzehren und der dazu im Gegensatz stehenden feierlichen Sitte, das Verbotene einmal im Jahre doch zu begehen, die ambivalente Einstellung wiederholt, die der Mensch als Kind seinem Vater gegenüber erworben hat, der gleichzeitig helfender Beschützer und unterdrückender Rivale ist. Es ist besonders von Reik gezeigt worden, daß diese Übertragung der dem Vater geltenden infantilen Einstellung auf Gott auch in den großen Kulturreligionen stattfindet, daß die Gefühlseinstellung des gläubigen Christen oder Juden zu seinem Gotte dieselben Züge der Ambivalenz aufzeigt, wie sie beim Kind dem Vater gegenüber geherrscht haben. Die eben dargelegte erste Fragestellung Freuds und seiner Schüler war die nach der psychischen Beschaffenheit der religiösen Einstellung zu Gott und die Antwort lautete, daß in der Einstellung des Erwachsenen zu Gott sich die infantile Einstellung des Kindes zum Vater wiederholt. Diese infantile psychische Situation stellt Vorbild und Möglichkeit der religiösen Situation dar. In seiner „Zukunft einer Illusion" ist Freud über diese Fragestellung hinaus zu einer weiteren übergegangen. Er fragt nicht mehr nur, wie ist Religion psychologisch möglich, sondern er fragt weiter,

warum ist Religion oder war sie bisher nötig. Er gibt auf diese Frage eine Antwort, die gleichzeitig psychische und soziale Tatsachen berücksichtigt. Er spricht der Religion die Wirkung eines Narkotikums zu, das geeignet ist, den Menschen in seiner Ohnmacht und Hilflosigkeit den Naturkräften gegenüber einigen Trost zu gewähren. „Denn diese Situation ist nichts Neues, sie hat ein infantiles Vorbild, ist eigentlich nur die Fortsetzung des früheren, denn in solcher Hilflosigkeit hatte man sich schon einmal befunden, als kleines Kind einem Elternpaar gegenüber, das man Grund hatte zu fürchten, zumal den Vater, dessen Schutzes man aber auch sicher war gegen die Gefahren, die man damals kannte. So lag es nahe, die beiden Situationen einander anzugleichen. Auch kam wie im Traumleben der Wunsch dabei auf seine Rechnung. Eine Todesahnung befällt den Schlafenden, will ihn in das Grab versetzen, aber die Traumarbeit weiß die Bedingung auszuwählen, unter der auch dies gefürchtete Ereignis zur Wunscherfüllung wird; der Träumer sieht sich in einem alten Etruskergrab, in das er selig über die Befriedigung seiner archäologischen Interessen hinabgestiegen war. Ähnlich macht der Mensch die Naturkräfte nicht einfach zu Menschen, mit denen er wie mit seinesgleichen verfahren kann, das würde auch dem überwältigenden Eindruck nicht gerecht werden, den er von ihnen hat, sondern er gibt ihnen Vatercharakter, macht sie zu Göttern, folgt dabei nicht nur einem infantilen, sondern auch, wie ich versucht habe zu zeigen, einem phylogenetischen Vorbild. Mit der Zeit werden die ersten Beobachtungen von Regel und Gesetzmäßigkeit an den Naturerscheinungen gemacht, die Naturkräfte verlieren damit ihre menschlichen Züge. Aber die Hilflosigkeit der Menschen bleibt und damit ihre Vatersehnsucht und die Götter. Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es im Tode sich zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden."[1]

Freud beantwortet auch die Frage danach, worin die innere Kraft der religiösen Lehren besteht, welchem Umstand sie ihre von der vernünftigen Anerkennung unabhängige Wirksamkeit verdanken. „Die religiösen Vorstellungen", sagt er, „sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. Wir wissen schon, der schreckende Ein-

1) Freud: Zukunft einer Illusion. 1927, S. 25 f.

druck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz — Schutz durch Liebe — erweckt, dem der Vater abgeholfen hat, die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit fürs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines — aber nun mächtigeren Vaters — verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. Antworten auf Rätselfragen der menschlichen Wißbegierde, wie nach der Entstehung der Welt und der Beziehung zwischen Körperlichem und Seelischem werden unter den Voraussetzungen dieses Systems entwickelt; es bedeutet eine großartige Erleichterung für die Einzelpsyche, wenn die ganz überwundenen Konflikte der Kinderzeit aus dem Vaterkomplex ihr abgenommen und einer von allen angenommenen Lösung zugeführt werden."[1]

Freud sieht also die Möglichkeit der religiösen Einstellung in der infantilen Situation, ihre (relative) Notwendigkeit in der Tatsache der Ohnmacht und Hilflosigkeit des Menschen gegenüber der Natur und er zieht die Konsequenz, bei wachsender Beherrschung der Natur durch die Menschen die Religion als eine überflüssig werdende Illusion anzusehen.

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen: Der Mensch strebt nach einem Maximum an Lustgewinn, die gesellschaftliche Realität zwingt ihn zu vielen Triebverzichten und die Gesellschaft versucht, den Einzelnen für diese Triebverzichte durch andere, für die Gesellschaft beziehungsweise die herrschende Klasse unschädliche Befriedigungen zu entschädigen.

Diese Befriedigungen sind solche, die sich im wesentlichen in Phantasien vollziehen, und zwar in kollektiven, allen gemeinsamen; wir können sie als gemeinsame Phantasiebefriedigungen bezeichnen. Sie erfüllen eine wichtige Funktion in der gesellschaftlichen Realität. Insoweit diese Realbefriedigungen nicht gestattet, treten die Phantasiebefriedigungen als Ersatz ein und werden zu einer mächtigen Stütze der gesellschaftlichen Stabilität. Je größer die Versagungen sind, die die Menschen in der Realität erleiden, desto stärker muß dafür Sorge getragen werden, daß sie sich durch Phantasiebefriedigung für die realen Versagungen entschädigen können. Die Phantasiebefriedigungen haben die doppelte Funktion jedes Narkotikums, sie sind schmerzlindernd,

1) Freud, a. a. O. S. 47 f.

aber gleichzeitig auch ein Hindernis der aktiven Einwirkung auf die Realität. Die gemeinsamen Phantasiebefriedigungen haben gegenüber den individuellen Tagträumen einen wesentlichen Vorzug darin, daß sie infolge ihrer Gemeinsamkeit für das Bewußtsein wirken, wie eine Einsicht von realen Tatsachen. Eine Illusion, die von allen phantasiert wird, wird zur Realität. Die älteste dieser kollektiven Phantasiebefriedigungen ist die Religion. Mit der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft werden die Phantasien komplizierter und in höherem Maße rational bearbeitet. Die Religion selbst wird differenzierter, neben sie tritt Dichtung, bildende Kunst, Philosophie und Moral als Inhalt der kollektiven Phantasien.

Inhalt und Umfang der Phantasiebefriedigungen wird bestimmt einerseits von der psychischen Konstitution, anderseits von der sozialen Realität. Die soziale Realität ist dadurch charakterisiert, daß sie in der bisherigen Geschichte der Menschheit immer eine Klassenrealität war, d. h., daß sich immer eine herrschende, psychisch die Vaterrolle einnehmende und eine beherrschte, die Kindesrolle einnehmende Klasse gegenüberstanden. Das bedeutet, daß die Richtung der Triebbedürfnisse und Befriedigungen der Masse nicht nur bestimmt wird von der allgemeinen gesellschaftlichen Situation, d. h. vom jeweiligen Grad der Beherrschung der Natur durch die Menschen, sondern speziell von der Klassensituation, die erfordert, daß der Angehörige der beherrschten Klasse sich in einem für die gesellschaftliche Stabilität zweckmäßigen psychischen Abhängigkeitsverhältnis zur herrschenden Klasse befindet. Die Religion hat also eine dreifache Funktion: für alle Menschen die des Trostes für die allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten.

Die folgende Untersuchung soll an einem ganz kleinen Ausschnitt der religiösen Entwicklung das allgemein Gesagte im einzelnen nachweisen. Es wird versucht werden zu zeigen, welchen Einfluß die äußere Realität in einer bestimmten Situation auf eine bestimmte Gruppe Menschen hatte, wie sich deren psychische Situation in bestimmten Glaubensvorstellungen, d. h. in gewissen kollektiven Phantasien ausdrückte, weiterhin welche psychische Veränderung durch die Veränderung der äußeren Situation herbeigeführt wurde, und wie diese psychische Veränderung auf dem Wege über das Unbewußte in neuen, bestimmte Triebregungen befriedigenden, religiösen Phantasien Ausdruck fand, und es wird dabei deutlich werden, wie

eng der Wandel in den religiösen Vorstellungen verknüpft ist, einerseits mit der Wiederbelebung verschiedener infantiler Beziehungsmöglichkeiten zum Vater beziehungsweise zur Mutter, anderseits mit der Veränderung der Einstellung zur herrschenden Klasse und ihren Vertretern, beziehungsweise der sozialen und ökonomischen Situation.

Der Gang der Untersuchung ist durch die methodischen Voraussetzungen, von denen bisher gesprochen wurde, bestimmt. Es soll das Dogma aus den Menschen, nicht die Menschen aus dem Dogma verstanden werden. Wir werden also zunächst versuchen, eine Darstellung der Gesamtsituation jener Schicht zu geben, aus der der urchristliche Glaube entstanden und den psychologischen Sinn dieses Glaubens aus der psychischen Gesamtsituation dieser Menschen zu verstehen suchen. Es wird dann weiter dargestellt werden, welche ganz andere Menschen in einer anderen psychischen Situation die Träger des Christentums dreihundert Jahre später waren, um dann wiederum den unbewußten Sinn des Christusdogmas, wie es sich als Endprodukt einer dreihundertjährigen Entwicklung herauskristallisierte, aus der Situation jener Menschen heraus zu verstehen. Es wird in dieser Arbeit im wesentlichen nur das Anfangs- und Endprodukt der dogmatischen Entwicklung, der urchristliche Glaube und das nizäanische Dogma behandelt werden. Die Untersuchung der verschiedenen Stufen der dogmatischen Entwicklung wird auf einige wenige Andeutungen beschränkt sein und soll einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben.

III) Das Urchristentum und seine Vorstellung von Jesus

Jeder Versuch, die Entstehung des Christentums zu verstehen, muß mit der Untersuchung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, geistigen und psychischen Situation seiner ersten Träger beginnen.[1]

Palästina war ein Teil des römischen Imperiums und unterlag den Bedingungen von dessen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung. Das Augustäische Prinzipat hatte das Ende der Herrschaft einer feudalen Oligarchie bedeutet und dem städtischen Bürgertum zum Siege verholfen. Der wachsende internationale Verkehr bedeutete keine Verbesserung für die

1) Vgl. für die wirtschaftliche Entwicklung besonders Rostovtzeff: Social and economic history of the Roman empire. Oxford 1926. — Max Weber: Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur in Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 1924. — E. Mayer: Sklaverei im Altertum. Kleine Schriften, 2. Aufl., 1924, Bd. I. — K. Kautsky: Der Ursprung des Christentums. 13. Aufl., 1923.

großen Massen, keine stärkere Befriedigung der Alltagsbedürfnisse, sondern interessiert war an ihm nur die dünne Schicht der besitzenden Klasse. Ein erwerbsloses Hungerproletariat von vorher nie gekanntem Umfange füllte die Städte. Jerusalem war wohl nächst Rom die Stadt, die relativ am meisten Proletariat dieser Art enthielt. Die Handwerker, die in der Regel nur Heimarbeiter waren, gehörten zum großen Teil zum Proletariat und kamen leicht dazu, mit den Bettlern, Lastträgern und Bauern gemeinsame Sache zu machen. Dabei war die Lage des jerusalemitischen Proletariats noch schlimmer als die des römischen. Besaß es doch nicht das römische Bürgerrecht und wurde nicht von den Kaisern durch die großen Getreideverteilungen und die prunkvollen Spiele und Schaustellungen mit den notwendigsten Bedürfnissen für Magen und Herz versorgt.

Die Landbevölkerung wurde durch den außerordentlichen Steuerdruck ausgesogen, kam in Schuldknechtschaft oder dem kleinen Bauern wurden seine Produktionsmittel oder sein Stückchen Land völlig genommen. Ein Teil dieser Bauern verstärkte das großstädtische Proletariat Jerusalems, ein anderer griff zum letzten Verzweiflungsmittel, zu gewaltsamen politischen Erhebungen oder zu Räubereien. Über diesem verarmten und verzweifelten Proletariat und Lumpenproletariat erhob sich in Jerusalem wie im ganzen Römischen Reich eine Schicht mittleren und wirtschaftlich, wenn auch unter dem römischen Druck leidenden, so doch eingeordneten und einigermaßen existenzfähigen Bürgertums und darüber die dünne, aber mächtige und einflußreiche Schicht der feudalen, priesterlichen und Geldaristokratie.

Der starken wirtschaftlichen Spannung innerhalb der palästinensischen Bevölkerung entsprach die gesellschaftliche Differenzierung. Pharisäer, Saduzäer und Zeloten waren die diese Differenzen repräsentierenden politischen und religiösen Gruppen. Die Saduzäer waren die Vertreter der reichen Oberschicht. „Ihrer Anhänger sind nur wenige, doch gehören sie den besten Ständen an.“[1] Josephus berichtet an anderer Stelle von ihrem aristokratischen Gehaben, daß „sie mit ihren Gesinnungsgenossen so abstoßend wie mit ihren Freunden verkehren“.[2]

Neben dieser zahlenmäßig geringen feudalen Oberschicht standen die Pharisäer, die Vertreter des mittleren und kleineren städtischen Bürgertums, die sich „eng aneinander anschließen und zum Wohle der Gesamtheit die Eintracht hoch halten“.[3] Sie „kennen keine Annehmlichkeiten. Was ver-

1) Josephus: Altertümer. XVIII, 1, 4.
2) Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. II, 8, 14.
3) Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. II, 8, 14.

nünftige Überlegung als gut erscheinen läßt, dem folgen sie und halten es überhaupt für ihre Pflicht, den Vorschriften der Vernunft nachzukommen. Die Alten ehren sie und maßen sich nicht an, den Anordnungen derselben zu widersprechen. Wenn sie behaupten, alles geschehe nach einem bestimmten Schicksal, so wollen sie damit dem menschlichen Willen nicht das Vermögen absprechen sich selbst zu bestimmen, sondern lehren, es habe Gott gefallen, die Macht des Schicksals und die menschliche Vernunft zusammenwirken zu lassen, so daß jeder es nach seinem Willen mit dem Laster oder der Tugend halten könne. Sie glauben auch, daß die Seelen unsterblich sind und daß dieselben, je nachdem ob der Mensch tugendhaft oder lasterhaft gewesen, unter der Erde Lohn oder Strafe erhalten, so daß die Lasterhaften in ewiger Kerkerhaft schmachten müssen, während die Tugendhaften die Macht erhalten, ins Leben zurückzukehren. Infolge dieser Lehren besitzen sie beim Volke solchen Einfluß, daß sämtliche gottesdienstlichen Verrichtungen, Gebete wie Opfer, nur nach ihrer Anleitung dargebracht werden".[1] Das Bild des mittelländischen Bürgertums, das Josephus von den Pharisäern gibt, ist zweifellos einheitlicher als es der Wirklichkeit entsprach. Zu den Pharisäern beziehungsweise ihrem Anhang gehörten Elemente, die aus den untersten proletarischen Schichten des Volkes stammten und nach ihrer ganzen Lebensweise mit ihnen in Verbindung blieben (z. B. Rabbi Akiba), zugleich aber Angehörige des wohlhabenden städtischen Bürgertums. Diese soziale Differenz fand auch in verschiedener Weise ihren Ausdruck; am deutlichsten in den politischen Gegensätzen innerhalb des Pharisäertums, wie sie bei der Frage der Haltung zum Römischen Staat und zu den revolutionären Bewegungen entbrannten. Aber trotz dieser Differenzierung bildeten die Pharisäer zunächst eine relativ einheitliche Gruppe des mittleren Bürgertums unter Führung einer intellektuellen Schicht, die das Volk geistig beherrschte und eine Autorität für die Masse darstellte.

Allerdings nicht für die allerunterste Schicht des städtischen Lumpenproletariats und der unterdrückten Bauern. Sie, der sogenannte „Am-Haarez" (eigentlich Landvolk), standen in einem schroffen Gegensatz zu den Pharisäern und ihrem weiteren Anhang. Sie waren ja eine Schicht, die durch die wirtschaftliche Entwicklung ganz entwurzelt worden war, die nichts zu verlieren und vielleicht etwas zu gewinnen hatte. Sie standen wirtschaftlich und gesellschaftlich außerhalb der gefügten und in das Ganze des römischen Imperiums eingeordneten jüdischen Gesellschaft. Sie folgten nicht den Phari-

1) Josephus: Jüdische Altertümer. XVIII, 1, 3.

säern und verehrten sie nicht, sondern haßten sie und wurden von ihnen verachtet. Recht charakteristisch für diese Einstellung ist die Äußerung Akibas, eines der bedeutendsten Pharisäer, der selber aus dem Proletariat stammte: „Als ich noch ein Am-Haarez war, sagte ich, ach, möchte ich doch einen Gesetzeslehrer treffen, ich würde ihn beißen wie einen Esel.“[1] Wir erfahren an der gleichen Stelle des Talmuds noch eine Reihe von Äußerungen, die von dem Verhältnis von Pharisäern zum Am-Haarez ein deutliches Bild geben. „Man soll alles, was man hat verkaufen und die Tochter eines Gelehrten heiraten, findet man eine solche nicht, dann soll man die Tochter eines Vornehmen heiraten, findet man eine solche nicht, dann soll man die Tochter eines Synagogenvorstehers heiraten, findet man eine solche nicht, so soll man die Tochter eines Almoseneinnehmers heiraten, findet man eine solche nicht, so soll man die Tochter eines Elementarlehrers heiraten. Nicht heiraten soll man aber die Tochter eines Am-Haarez, weil sie ein Greuel, ihre Weiber ein Abscheu sind, und auf ihre Töchter ist gesagt (5. Buch Moses 27): „Verflucht sei, wer bei irgend einem Vieh schläft.“ Oder weiter: R. Jochanan sagt: „Einen Am-Haarez darf man zerreißen wie einen Fisch.“ „Wer seine Tochter einem Am-Haarez verheiratet, der tut so, als ob er sie gefesselt vor einen Löwen würfe, so wie ein Löwe stampft und frißt und keine Scham hat, so auch der Am-Haarez, der brutal und schamlos bei ihr schläft.“ R. Eliezer sagt: „Hätten sie (der Am-Haarez) uns in wirtschaftlicher Beziehung nicht nötig, sie hätten uns längst totgeschlagen.“ „Der Haß, mit dem der Am-Haarez den Gelehrten haßt, ist größer als der Haß der Heiden gegen die Juden.“ „Sechs Dinge gelten vom Am-Haarez: Man berufe keinen Am-Haarez zur Zeugenschaft und nehme keine von ihm an, man mache ihn nicht zum Mitwisser eines Geheimnisses, nicht zum Waisenvormund und Verwalter von Wohltätigkeitsgeldern, man gehe in seiner Begleitung nicht auf Reisen und lasse nicht bekanntmachen wenn er etwas verloren hat.“[2] Die hier angeführten Äußerungen, die sich noch um eine ganze Reihe vermehren ließen, stammen aus pharisäischen Kreisen und zeigen, mit welchem Haß und mit welcher Verachtung man in diesen Kreisen dem Am-Haarez gegenüberstand, aber auch mit welchem Haß und mit welcher Erbitterung der gemeine Mann die Gelehrten und ihren Anhang gehaßt haben mag.[3]

1) Talmud, Pesachim 49b.
2) Alle eben zitierten Äußerungen: Talmud Pesachim 48b.
3) Vgl. Friedhändler: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905.

Es war nötig, den Gegensatz innerhalb der palästinensischen Judenheit zwischen Aristokratie, mittlerem und kleinem Bürgertum beziehungsweise deren intellektuellen Führern und dem besitzlosen Proletariat der Stadt und seinen bäuerlichen Verbündeten zu schildern, um ein Verständnis für die Voraussetzungen der politischen und religiösen Befreiungsbewegungen, deren eine das Urchristentum war, zu gewinnen. Eine noch weitergehende Darstellung der Differenzierung innerhalb der Pharisäer, die eine außerordentlich schillernde Schicht waren, ist für die Zwecke dieser Untersuchung nicht nötig und würde zu weit abführen. Die Gegensätze innerhalb der pharisäischen Gruppe wie zwischen den bürgerlichen und proletarischen Schichten nahmen zu, je härter der römische Druck wurde und je mehr die unterste Schicht wirtschaftlich vernichtet und entwurzelt wurde. In demselben Maße wurden auch die untersten Klassen der Gesellschaft zum Träger nationaler, sozialer und religiöser Befreiungsbewegungen.

Diese revolutionären Bestrebungen der Masse fanden ihren Ausdruck in zwei Richtungen: In politischen Aufstands- und Befreiungsversuchen, die gegen die eigene Aristokratie und die Römer gerichtet waren und in religiös-messianischen Bewegungen aller Art, wobei allerdings zwischen diesen beiden Strömen des Freiheits- und Erlösungswunsches eine strenge Scheidung nicht zu machen ist und sie oft ineinanderfließen. Die messianischen Bewegungen selbst fanden teils praktische, teils nur literarische Ausdrucksformen.

Die wichtigsten Bewegungen dieser Art seien hier kurz erwähnt.

Kurz vor dem Tode des Königs Herodes, also zu einer Zeit, wo neben der römischen Oberherrschaft noch der Druck von deren jüdischen Beauftragten auf dem Volke lastete, kam es unter Führung zweier pharisäischer Gelehrter zu einem Volksaufstand in Jerusalem, bei dem der römische Adler am Eingang zum Jerusalemer Tempel zerstört wurde. Die Aufrührer wurden getötet, die Hauptanstifter bei lebendigem Leibe verbrannt. Nach dem Tode des Herodes demonstrierte die Masse vor seinem Nachfolger Arechelaus. Man verlangte die Freilassung der politischen Gefangenen, Abschaffung der Marktsteuern und Herabsetzung der jährlichen Abgaben. Diese Forderungen fanden keine befriedigende Erfüllung. Eine große Volkskundgebung, die im Zusammenhang mit diesen Ereignissen im Jahre vier v. Chr. stattfand, wurde blutig zerstreut, Tausende der Demonstranten von den Soldaten getötet. Aber die Bewegung wurde immer stärker. Die Volkserhebung rückte immer näher. Sieben Wochen später schon kommt es in der Hauptstadt zu neuen blutigen revolutionären Aufständen gegen die Römer.

Aber auch die Landbevölkerung rührte sich. In dem alten revolutionären Zentrum Galiläa kam es zu Kämpfen mit den Römern, in Transjordanien zu einer Meuterei. Ein ehemaliger Hirt bildete Freischärlertruppen und führte einen Bandenkrieg gegen die Römer.

Das war die Situation des Jahres vier v. Chr. Nicht ganz leicht wurden die Römer mit den revoltierenden Massen fertig. Sie krönten ihren Sieg dadurch, daß sie zweitausend gefangene Aufständische ans Kreuz schlugen.

Einige Jahre blieb das Land ruhig. Aber schon kurz nach der Einsetzung einer direkten römischen Verwaltung für das Land im Jahre sechs n. Chr., die ihre Tätigkeit mit einer zu Steuerzwecken dienenden Volkszählung begann, kam es zu einer neuen Aufstandsbewegung. Es beginnt aber hier schon die deutliche Scheidung zwischen der unteren und mittleren Klasse. Wenn noch zehn Jahre zuvor die Pharisäer mit den Aufständischen gegangen waren, so kam es jetzt zu einer Spaltung zwischen den städtischen und bäuerlichen revolutionären Massen einerseits und den Pharisäern anderseits. Das städtische und bäuerliche Proletariat sammelte sich in einer neuen Partei, der der Zeloten, während das mittlere Bürgertum unter Führung der Pharisäer zur Versöhnung mit den Römern bereit war. Die Verzweiflung der Volksmassen wuchs um so mehr, je drückender das römische und jüdisch-aristokratische Joch wurde, und der Zelotismus gewann neue Anhänger. Bis zum Ausbruch des großen Aufstands gegen die Römer kommt es dauernd zu Zusammenstößen der Masse mit der Regierung. Den Anlaß zum Ausbruch von revolutionären Erhebungen bildete hiebei des öfteren der Versuch der Römer, ein Kaiserstandbild oder den römischen Adler in Jerusalem beziehungsweise im Tempel anzubringen. Die Empörung gegen diese Maßnahmen, die mit religiösen Gründen rationalisiert wurde, entstammte in Wirklichkeit dem Haß der Masse gegen den Kaiser als Führer und Oberhaupt der sie unterdrückenden herrschenden Schicht. Das Besondere dieses Kaiserhasses wird um so deutlicher, wenn man daran denkt, daß wir uns in einer Epoche befinden, in der die Verehrung des römischen Kaisers immer größere Verbreitung innerhalb des römischen Imperiums fand und der Kaiserkultus im Begriff war, zur herrschenden Religion zu werden.

Je aussichtsloser der Kampf gegen Rom in der Ebene politischer Realität wird, je mehr das mittlere Bürgertum sich vom Kampf zurückzieht und zum Kompromiß mit Rom bereit ist, desto radikaler wird die proletarische Masse, desto mehr aber verlieren ihre revolutionären Tendenzen den politisch-realen Charakter und vollziehen sich in der Ebene von religiösen Phantasien und messianischen Schwärmereien. So versprach ein Pseudo-Messias, Theudas,

den Massen, er wolle sie zum Jordan führen und das Wunder Moses' wiederholen. Die Juden sollten trockenen Fußes durch den Fluß gehen, die verfolgenden Römer würden im Jordan ertrinken. Die Römer sahen in diesen Phantasien den Ausdruck einer gefährlichen revolutionären Gärung, töteten die Anhänger des Messias und hieben ihm selbst den Kopf ab. Theudas fand seine Nachfolger. Unter dem Landpfleger Felix (52 bis 60) kamen Leute auf, „die unter dem Vorwand göttlicher Sendung auf Umwälzung und auf Unruhe hinarbeiten und das Volk zu religiöser Schwärmerei hinzureißen suchten, indem sie es in die Wüste lockten, als ob Gott ihnen dort durch Wunderzeichen ihre Befreiung ankünden würde. Felix, der in diesen Vorgängen den Keim der Empörung erkannte, ließ Reiterei und Fußvolk gegen die Menge aufmarschieren und viele niedermetzeln". „Eine noch viel schlimmere Plage war der falsche Prophet aus Ägypten. Es war nämlich ein Betrüger ins Land gekommen, der sich das Ansehen eines Propheten verschafft und gegen dreißigtausend Betrogene um sich gesammelt hatte, mit diesen zog er aus der Wüste auf den sogenannten Ölberg, von wo aus er mit Gewalt in Jerusalem einzudringen versuchte."[1] Das römische Militär machte mit den revolutionären Schwärmern kurzen Prozeß. Die meisten wurden getötet oder gerieten in Gefangenschaft, der Rest zerstreute sich und jeder versuchte sich in seiner Heimat zu verbergen. „Kaum war dieser Schaden beseitigt, so brach wie an einem kranken Körper die Entzündung anderswo wieder hervor, die Betrüger und Räuber (d. h. die mehr messianistisch-schwärmerischen und die mehr politisch eingestellten Revolutionäre. E. F.) taten sich jetzt zusammen, verleiteten viele Juden zum Abfall und reizten sie zum Befreiungskampf auf. Wer die römische Oberhoheit anerkannte, den bedrohten sie mit dem Tode, und offen sprachen sie es aus, daß die, welche freiwillig die Knechtschaft auf sich nähmen, mit Gewalt zur Freiheit geführt werden müßten (d. h. die mittleren und oberen Volksschichten. E. F.). Gruppenweise verteilten sie sich demgemäß aufs Land, plünderten die Besitzungen der Großen, mordeten die Eigentümer und äscherten die Dörfer ein, so daß ganz Judäa unter ihren Freveltaten zu leiden hatte und der Krieg von Tag zu Tag heftiger entbrannte."[2] Der wachsende Druck auf die unteren Volksmassen brachte eine Verschärfung der Gegensätze zwischen diesen und der weniger unterdrückten mittleren Bürgerschicht und eine wachsende Radikalisierung der Masse mit sich. Der linke Flügel der Zeloten bildete eine geheime Fraktion der „Sikarier"

1) Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. II, 13, 4, 5.
2) Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. II, 13, 6.

(Dolchleute) und diese begannen durch Attentate einen terroristischen Druck auf das wohlhabende Bürgertum auszuüben. Sie verfolgten ohne Nachsicht die Gemäßigten und Friedfertigen aus den höheren und mittleren Schichten der Jerusalemer Gesellschaft, zuweilen überfielen sie auch die Dörfer, deren Einwohnerschaft sich weigerte, sich den revolutionären Scharen anzuschließen, plünderten sie und legten sie in Asche. Die Propheten und die Pseudomessiasse ließen ebenfalls von ihrer Agitation unter dem gemeinen Volk nicht ab. Endlich bricht im Jahre sechsundsechzig der große Volksaufstand gegen die Römer los. Er wurde zunächst von den mittleren und unteren Volksschichten getragen, die in heftigen Kämpfen die römischen Truppen und die Truppen der römischen Aristokratie besiegten. Die Führung des Krieges lag am Anfang in den Händen der Besitzenden und Gebildeten, die aber von vornherein nur mit geringer Energie und mit Kompromißabsichten die Volkssache führten. Dementsprechend war das erste Jahr trotz einzelner Siege ein Mißerfolg und die Masse schob den unglücklichen Verlauf der Dinge der Energielosigkeit und Schlappheit der bisherigen Kriegsleitung zu. Die Führer der Masse versuchten mit allen Mitteln sich selbst der Lage zu bemächtigen und sich an die Stelle der bürgerlichen Führer zu setzen. Da diese nicht freiwillig ihre Position räumten, kam es im Winter siebenundsechzig bis achtundsechzig „zum blutigen Bürgerkrieg und zu Greuelszenen, wie sie außerdem nur die erste französische Revolution aufzuweisen hat“.[1] Je aussichtsloser der Krieg wurde, desto mehr versuchte das mittlere Bürgertum sein Heil in einem Kompromiß mit den Römern und desto heftiger ging neben dem Kampf mit dem äußeren Feind der Bürgerkrieg vor sich.[2] Während Rabbi Jochanan Ben Sakkai, einer der führenden Pharisäer, zum Feind überging und seinen Frieden mit ihm schloß, verteidigten die kleinen Handwerker, Krämer und Bauern mit großem Heldenmut die Stadt fünf Monate gegen die Römer. Sie hatten nichts zu verlieren, aber auch nichts mehr zu gewinnen, denn der Kampf gegen die römische Macht war aussichtslos und mußte mit dem Untergang enden. Es gelang vielen Wohlhabenden sich aus der Stadt zu den Römern zu retten und „wiewohl Titus gegen alle noch übrigen Juden aufs äußerste erbittert war, konnte er doch seinen Charakter nicht verleugnen und nahm die Flehenden auf“.[3]

1) E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Aufl., 1901, Bd. I, S. 617.

2) Vgl. Mommsen: Römische Geschichte. Bd. V, S. 527.

3) Josephus: Geschichte des römischen Krieges. VI, 7, 4. — Man ist versucht, die Haltung des Pariser Bürgertums zu den Deutschen und Kommunarden 1870/71 zum Vergleich heranzuziehen.

Die kämpfenden Massen Jerusalems erstürmten zu gleicher Zeit den Königspalast, in den viele wohlhabende Juden ihre Schätze gebracht hatten, nahmen das Geld und töteten seine Eigentümer. Der Krieg und Bürgerkrieg endete mit dem Sieg der Römer und damit der herrschenden jüdischen Schicht und dem Untergang von Hunderttausenden jüdischer Bauern und Proletarier.

Neben den politischen und sozialen Kämpfen und den messianisch gefärbten Aufstandsversuchen steht in einer Reihe das in jener Zeit entstehende, von den gleichen Tendenzen erfüllte volkstümliche Schrifttum, die apokalyptische Literatur. Das Zukunftsbild der Apokalyptik ist trotz seiner Buntheit doch verhältnismäßig einförmig. Voran stehen die „Wehen des Messias" (Mak. 13; 7, 8), das sind Ereignisse, die den „Erwählten" sich nicht nahen werden, Hungersnöte, Erdbeben, Seuchen und Kriege. Auf diese folgt die von Daniel 12, 1 geweissagte „große Drangsal", wie sie seit der Schöpfung der Welt sich nicht ereignet hat, eine entsetzliche Zeit der Not. Es besteht in der Apokalyptik im allgemeinen der Glaube, daß auch von dieser Drangsal die „Erwählten" bewahrt bleiben werden. Als letztes Endsignal gilt der von Daniel 9, 27; 11, 31; 12, 11 geweissagte Greuel der Verwüstung. Das Gemälde des Endes trägt altprophetische Züge. Den Höhepunkt bildet die Erscheinung des Menschensohnes auf den Wolken mit großer Pracht und Herrlichkeit.[1]

Ebenso wie im Kampf gegen die Römer die verschiedenen Volksschichten in verschiedener Weise beteiligt waren, entstammt auch die apokalyptische Literatur verschiedenen Klassen und dies drückt sich trotz einer gewissen Einheitlichkeit doch in der verschiedenen Akzentuierung der einzelnen Elemente innerhalb der verschiedenen apokalyptischen Schriften deutlich aus. Zu einer näheren Analyse ist hier nicht der Ort. Als Ausdruck derselben revolutionären Tendenzen, wie sie den linken Flügel der Verteidiger Jerusalems erfüllten, sei hier die Schlußermahnung des Buches Henoch zitiert: „Wehe denen, die ihre Häuser durch Sand aufbauen, denn sie werden von ihrer ganzen Gründung losgerissen werden und durchs Schwert fallen. Die aber, die Gold und Silber erwarben, werden plötzlich im „jüngsten" Gericht umkommen. Wehe euch Reichen, denn ihr habt euch auf euren Reichtum verlassen, ihr werdet aus euren Schätzen herausgerissen, denn ihr habt in den Tagen des Gerichts nicht an den Höchsten gedacht . . ., wehe euch, die ihr euren Nächsten Böses zugefügt, denn nach eurem Tun soll euch vergolten werden. Wehe euch lügnerischen Zungen . . . Ihr Leiden-

1) Vgl. Johann Weiß: Das Urchristentum. Göttingen 1917.

den aber fürchtet euch nicht, denn Heilung wird euch zuteil werden: „Helles Licht wird scheinen und ihr werdet die Stimme der Ruhe vom Himmel her hören“ (Henoch, Kap. 94/96).

Neben diesen für die Zeit der Entstehung des Christentums charakteristischen, religiös-messianischen, politisch-sozialen und literarischen Bewegungen muß noch eine erwähnt werden, der gar keine politischen Ziele mehr vorschweben und die unmittelbar zum Christentum hinführt: Die Bewegung Johannes des Täufers. Er entfachte eine Volksbewegung. Die Oberschicht, gleichviel welcher Richtung, wollte nichts von ihm wissen. Aus den Kreisen der verachteten Masse kamen seine aufmerksamsten Zuhörer.[1] Er verkündigte, daß das Himmelreich und das jüngste Gericht vor der Tür ständen, Erlösung für die Guten, Verderbnis für die Schlechten. „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe“, war das Zentrum seiner Predigt.

Zum Verständnis des psychologischen Sinnes des Christusglaubens der ersten Christen, das das erste Ziel dieser Arbeit ist, war es nötig, sich ein Bild von jenen Menschen zu machen, die die Träger des Urchristentums waren. Es war die Masse des ungebildeten, armen Volkes, des Proletariats von Jerusalem und der Kleinbauern des Landes, die durch die wachsende politische und wirtschaftliche Unterdrückung, durch die gesellschaftliche Verfemung und Verachtung in ebenso wachsendem Maße erfüllt waren von dem Drang und der Sehnsucht nach Änderung der bestehenden Verhältnisse, nach Anbruch einer für sie selbst glücklichen Zeit und von Haß- und Rachewünschen gegen die Herrschenden des eigenen und fremden Volkes. Wir sahen, wie verschieden die Äußerungsformen dieser Tendenzen waren, vom politischen Kampf gegen die Römer, über den Klassenkampf in Jerusalem, die irrealen Aufstandsversuche eines Theudas bis zur Bewegung Johannes des Täufers und der apokalyptischen Literatur. Von den realen politischen Handlungen bis zur phantastischen Schwärmerei waren alle Formen und Möglichkeiten vorhanden, hinter denen doch aber eine gleiche verursachende Kraft vorhanden war, der Haß und die Hoffnung der leidenden Masse, beziehungsweise die Not und Ausweglosigkeit ihrer wirtschaftlichen Situation. Ob die eschatologische Erwartung mehr sozialen oder mehr politischen oder mehr religiösen Inhalt hatte, sie wird stärker mit dem wachsenden Druck und lebhafter, „je tiefer wir in die unliteratische Masse hinabsteigen, in den sogenannten Am-Haarez, in den Kreis

1) Vgl. M. Dibelius: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. Stuttgart 1911.

derer, von denen die Gegenwart als Druck empfunden wurde, die darum alles, was sie wünschten, von der Zukunft erhoffen mußten."[1]

Je aussichtsloser die Hoffnung auf eine reale Besserung wurde, desto mehr mußte die Hoffnung in den Phantasien Ausdruck finden. Der verzweifelte Endkampf der Zeloten gegen die Römer und die Bewegung Johannes des Täufers sind die beiden Extreme, die sich aber auf der gleichen Basis erheben, der Verzweiflung der untersten Schichten des Volkes. Psychologisch charakterisiert ist diese Schicht durch das Nebeneinander der Hoffnung auf eine Änderung ihrer Lage, analytisch gesprochen, auf einen guten Vater, der ihnen helfen werde, und wilden Haß gegen die Unterdrücker, der im Haß gegen den Kaiser, gegen die Pharisäer, gegen die Reichen und in den Phantasien vom strafenden Jüngsten Gericht ihren Ausdruck fand. Es handelt sich um eine ambivalente Einstellung: Diese Menschen liebten einen phantasierten guten Vater, der ihnen helfen und sie erlösen sollte, und sie haßten den bösen Vater, der sie unterdrückte, quälte und verachtete.

Dieser Schicht der armen, ungebildeten revolutionären Masse entstammt das Christentum als die historisch bedeutungsvollste, messianisch-revolutionäre Bewegung, neben den schon bisher Geschilderten. So wie schon Johannes der Täufer, wandte sich auch die urchristliche Lehre nicht an die Gebildeten und Besitzenden, sondern an die Armen, Gedrückten und Leidenden. Die kleinen Handwerker und Proletarier waren die Träger der neuen Verkündigung.[2] Ein plastisches Bild von der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinde gibt der Christenfeind Celsus. Wenn er auch für eine etwas spätere Zeit in Anspruch zu nehmen ist, so gilt seine Schilderung um so mehr für die ersten christlichen Gemeinden: „Wie wir sehen, wagen in den Privathäusern die Wollarbeiter, die Schuster und Walker, völlig ungebildete und ungeschliffene Leute, in Gegenwart ihrer durch Alter und Weisheit hervorragenden Herren den Mund nicht aufzutun, sobald sie sich aber ohne Zeugen mit jungen Leuten und solchen Weibspersonen allein wissen, die ebenso unverständig sind wie sie selbst, dann sind sie wunderbar beredt und weisen nach, daß man verpflichtet sei, ihnen

1) Dibelius, a. a. O. S. 130.

2) Vgl. für die soziale Struktur des Urchristentums R. Knopf: Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905. A. v. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums. 4. Aufl., 1923, Bd. I, Derselbe: Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, Kultur der Gegenwart. 2. Aufl. Derselbe: Das Urchristentum und die soziale Frage. Preuß. Jahrbücher, 1908, Bd. 131. K. Kautsky: Der Ursprung des Christentums. 13. Aufl., 1923.

zu folgen, nicht aber dem eigenen Vater und den Lehrern. Diese seien verrückte und aberwitzige Leute; in eigenen Vorurteilen befangen, seien sie nicht imstande, einen wahrhaft hohen und guten Gedanken zu fassen und zu verwirklichen. Sie allein wüßten, wie man leben müßte. Würden ihnen die jungen Leute folgen, so würden sie selig werden und das ganze Haus glücklich machen. Sehen sie dann, während sie so reden, einen Lehrer oder einen verständigen Mann oder den Vater selbst kommen, so geraten die Furchtsamen unter ihnen in die größte Angst, die Unverschämten aber reizen die jungen Leute auf, das Joch abzustreifen, indem sie ihnen zuflüstern, daß sie sie, solange sie bei ihrem Vater oder ihren Lehrern seien, etwas Gutes weder lehren könnten noch wollten, denn sie hätten keine Lust, sich der Torheit und Grausamkeit dieser ganz verdorbenen und in die Sünde tief verstrickten und gesunkenen Menschen auszusetzen, deren Verfolgung und Rache sie zu fürchten hätten. Wollten sie etwas Gutes lernen, so müßten sie Eltern und Lehrer verlassen und mit den Weibern und Spielkameraden in das Frauengemach oder in die Schusterei oder in die Walke kommen, um dort das Vollkommene zu vernehmen. Und mit solchen Worten setzten sie es wirklich durch."[1] Das Bild, das hier Celsus von den Trägern des Christentums entwirft, ist nicht nur charakteristisch für die soziale Position der ersten Christen, sondern auch für ihre psychische Situation, ihren Kampf und Haß gegen die väterliche Autorität.

Welches war der Inhalt der urchristlichen Verkündigung?[2]

Im Vordergrund steht die eschatologische Erwartung, Jesus predigt die Nähe des Gottesreiches. Er lehrt die Menschen, in seinen Handlungen schon den Beginn des neuen Reiches zu erblicken. Er sammelt die Menschen für dieses Reich und erblickt in der sich vermehrenden Gemeinde schon die Vorausnahme desselben. „Die Anweisungen Jesu an seine Jünger sind beherrscht von dem Gedanken, daß das Ende, dessen Tag und Stunde jedoch niemand wisse, nahe bevorstehe. Auch infolgedessen tritt die Mahnung, auf alle irdischen Güter zu verzichten, scharf hervor."

1) Orig. c. Cels. III, 55, zitiert bei Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Bd. I, S. 407.

2) Das Problem der Historizität Jesu braucht uns in diesem Zusammenhang nicht zu beschäftigen. Selbst wenn die urchristliche Verkündigung das Werk einer einzelnen Persönlichkeit gewesen wäre, so ist die Tatsache ihrer gesellschaftlichen Wirkung nur aus der Klasse, an die diese Verkündigung gerichtet war und von der sie aufgenommen wurde, zu verstehen und nur das Verständnis von deren psychischer Situation ist für uns hier wichtig. Es ist dabei gleichgültig, ob sie sich eine reale Persönlichkeit, die ihren Wünschen entspricht, zum Führer wählt, oder das Bild eines Führers, wie sie ihn sich wünscht, phantasiert.

„Die Vollendung des Gottesreiches werde erst eintreten, wenn er in Herrlichkeit auf des Himmels Wolken zum Gericht wiederkehren werde. Diese Wiederkunft in nächster Zeit hat Jesus kurz vor seinem Tode angekündigt und seine Jünger bei seinem Scheiden damit getröstet, daß er sofort in eine überweltliche Stellung bei Gott eintreten werde."[1] „Bedingung für den Eintritt in das Gottesreich ist erstlich die völlige Änderung des Sinnes, in welcher der Mensch die Lust dieser Welt, den Mammondienst und die Sorge um das irdische Leben wegwirft und bereit ist, alle Güter, die er besitzt, dahin zu geben, um seine Seele zu retten, sodann gläubiges Vertrauen auf die Gnade Gottes, die er dem Demütigen und Armen gewährt, und darum herzliche Zuversicht zu Jesus, als dem von Gott zur Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden Berufenen und Erwählten. Die Verkündigung richtet sich demgemäß an die Armen, die Leidtragenden, die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden . . . und findet sie für den Eintritt und den Empfang der Güter des Gottesreiches besser vorbereitet, während sie den selbstzufriedenen Reichen und auf ihre Gerechtigkeit Stolzen, das Gericht der Verstockung und die Verdammnis in der ‚Hölle' prophezeit."[2]

Der Ruf, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen (Matth. 10, 7), war der Kern der ältesten Predigt. Er war es, der die Massen der Leidenden und Unterdrückten zu enthusiastischer Hoffnung erregte. Man war in Aufbruchstimmung. Man glaubte, daß die Zeit nicht mehr ausreichen werde, das Christentum bei allen Heiden vor Einbruch der neuen Zeit zu verbreiten. Waren die Hoffnungen anderer Gruppen derselben Schicht der unterdrückten Masse auf die mit eigener Kraft zu vollziehende politische und soziale Umwälzung gerichtet, so war in der frühen christlichen Gemeinde der Blick ganz auf das große Ereignis, den wunderbaren Anbruch eines wunderbaren Zeitalters gewendet. Der Inhalt der urchristlichen Verkündigung ist kein wirtschaftliches oder sozial-reformerisches Programm, sondern die beglückende Verheißung einer nahen Zukunft, in der die Armen reich, die Hungernden satt wären und die Unterdrückten zur Herrschaft gelangten. Diese Hoffnung wurde im ganz realen und materiellen Sinne verstanden.[3]

Die Stimmung dieser ersten enthusiastischen Christen tritt deutlich in Lukas 6, 20 ff. hervor.

1) **Harnack**: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1909, Bd. I, S. 76 f.
2) **Harnack**, a. a. O. S. 71 ff.
3) Vgl. **Weiß**: Das Urchristentum. S. 55.

„Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer."
„Selig seid ihr, die ihr hier hungert, denn ihr werdet satt werden."
„Selig seid ihr, die ihr hier weinet, denn ihr werdet lachen."
„Selig seid ihr, so euch die Menschen hassen und sich absondern und schelten euch und verwerfen euern Namen als einen bösen, um des Menschen Sohnes willen, freuet euch alsdann und hüpfet, denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel. Desgleichen taten ihre Väter, die Propheten auch."
Aber dagegen:
„Wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin."
„Wehe euch, die ihr voll seid, denn euch wird hungern."
„Wehe euch, die ihr hier lacht, denn ihr werdet weinen und heulen."[1]

In diesen Äußerungen drückt sich nicht nur die ganze Sehnsucht und Erwartung der Unterdrückten und Armen auf eine neue und bessere, sie befriedigende Welt aus, sondern auch ihr ganzer Haß gegen die Autoritäten, die Reichen, Gelehrten und Mächtigen. Die gleiche Stimmung drückt die Geschichte vom armen Lazarus aus (Luk. 16, 19 ff.), oder der berühmte Ausspruch Jesu (Luk. 18, 24 f.): „Wie schwer werden die Reichen in das Reich Gottes kommen! Es ist leichter, daß ein Kamel gehe durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes komme." Der Haß gegen den Pharisäer und Zöllner zieht sich wie ein roter Faden durch die Evangelien, so daß er das Bild des Pharisäers im Sinne dieses Hasses noch Jahrtausende bei allen christlichen Völkern gestaltet hat. Hören wir noch den Haß gegen die Reichen, wie er sich im Brief des Jakobus (Mitte des zweiten Jahrhunderts) darbietet (5, 1 f.). „Wohlan nun, ihr Reichen, weint und heult über euer Elend, das über euch kommen wird, euer Reichtum ist verfault, euere Kleider sind mottenfräßig geworden, euer Gold und Silber ist verrostet, und sein Rost wird euch zum Zeugnis sein und wird euer Fleisch fressen wie ein Feuer. Ihr habt euere Schätze gesammelt in den letzten Tagen, siehe, der Arbeiter Lohn, die euer Land eingeerntet haben, der von euch abgebrochen ist, der schreit, und das Rufen des Ernters ist gekommen vor die Ohren des Herrn Zebaoth, ihr habt wohl gelebt auf Erden und eurer Wohllust gelebt und eure Herzen geweidet am Schlachttag, ihr habt verurteilt den Gerechten und getötet, und er hat euch nicht widerstanden . . . So seid nur geduldig, liebe Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn . . . Siehe, der Richter ist vor der Tür." Dieser Haß, von dem Kautsky mit Recht sagt: „Kaum je hat der Klassenhaß des modernen Prole-

1) Vgl. Matth. 5, 3 ff.

tariats solche Formen erlangt, wie der des christlichen",[1] ist uns bekannt. Es ist der Haß des Am-Haarez gegen den Pharisäer, des Zeloten und Sikariers gegen das wohlhabende und mittlere Bürgertum, der Leidenden und gequälten Stadt- und Landbevölkerung gegen die Herrschenden und Großen, wie er sich in den vorchristlichen Kämpfen und messianischen Schwärmereien ausgedrückt hatte.

Mit diesem Haß gegen die geistlichen und sozialen Autoritäten, dem Haß der Brüder gegen den Vater, hängt aufs engste ein wesentlicher Zug der sozialen und psychischen Struktur des Urchristentums zusammen: ihr demokratischer, brüderlicher Charakter. War die jüdische Gesellschaft jener Zeit charakterisiert durch einen alle gesellschaftlichen Beziehungen erfüllenden extremen Kastengeist, so ist die urchristliche Gemeinde eine freie Brüderschaft des armen Volkes, sie ist gleichgültig gegen Institutionen und Formeln. „Man sieht sich vor eine unlösliche Aufgabe gestellt, wenn man für die ersten hundert Jahre ein Bild der Verfassung zeichnen soll . . . Die Gesamtheit der Gemeinde ist verknüpft nur durch das gemeinsame Band des Glaubens und der Hoffnung und der Liebe. (Wir müssen hinzufügen: und des Hasses.) Nicht das Amt trägt die Person, sondern durchaus die Person das Amt . . . Fühlten sich die ersten Christen als Fremdlinge und Gäste auf Erden — wozu Institutionen von fester Dauer?"[2] Eine besondere Rolle spielte in dieser urchristlichen Brüderschaft die gegenseitige wirtschaftliche Hilfe und Unterstützung, ein „Liebeskommunismus", wie ihn Harnack nennt.

Wir sehen also: Träger des Christentums waren Menschen der armen, ungebildeten, unterdrückten Masse des jüdischen Volkes und später auch anderer Völker. An Stelle des immer unmöglicher werdenden Auswegs, ihre trostlose Lage mit realen Mitteln zu ändern, trat die phantasierte Erwartung, daß in nächster, kürzester Frist diese Änderungen eintreten werden, daß sie dann das bisher vermißte Glück, die bisher fehlende Befriedigung finden, die Reichen und Vornehmen aber das ihnen gebührende und gewünschte Unglück träfe. Die ersten Christen waren eine Brüderschaft gesellschaftlicher und wirtschaftlich gleich unterdrückter, von Hoffnung und Haß zusammengehaltener Enthusiasten.

Das was die Urchristen von den gegen die Römer kämpfenden Bauern und Proletariern unterschied, war nicht ihre psychische Grundhaltung. Die

1) Kautsky: Der Ursprung des Christentums. S. 345.
2) H. v. Schubert: Grundzüge der Kirchengeschichte. Tübingen 1904.

ersten Christen waren ebensowenig „demütig“ und gottergeben, ebensowenig von der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit ihres Schicksals überzeugt und ebensowenig vom Wunsche beseelt von den Herrschenden geliebt zu werden, wie jene politischen und militärischen Kämpfer. Beide Gruppen haßten in gleicher Weise die herrschenden Väter, hofften in gleicher Stärke auf deren Sturz, den Anbruch ihrer eigenen Herrschaft und einer sie befriedigenden Zukunft. Der Unterschied liegt weder in den Voraussetzungen noch in Ziel und Richtung ihrer Wünsche, sondern nur in der Ebene, in der die Erfüllung der Wünsche versucht wird. Während die Zeloten und Sikarier in der Ebene der politischen Realität ihre Wünsche zu verwirklichen trachten, führt die völlige Aussichtslosigkeit einer Realisierung die Urchristen dazu, die gleichen Wünsche in der Phantasie zu gestalten. Der Ausdruck dieser Wunschphantasie war der urchristliche Glaube und speziell die urchristliche Phantasie von Jesus und seinem Verhältnis zum Vater-Gott.

Welches waren die Vorstellungen dieser ersten Christen von Jesus? „Der Inhalt des Glaubens der Jünger Jesu und die gemeinsame Verkündigung, welche sie untereinander verband, läßt sich in folgende Sätze zusammenfessen: Jesus von Nazareth ist der von den Propheten verheißene Messias. — Jesus, nach dem Tode durch göttliche Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht, wird demnächst wiederkommen und das Reich sichtbar aufrichten. — Wer an Jesum als den Christ glaubt, in der Taufe die Sündenvergebung empfangen hat und in die Gemeinde aufgenommen ist, Gott als den Vater anruft, und in Kraft des Geistes Gottes nach den Geboten Jesu lebt, ist ein Heiliger Gottes und darf als solcher des ewigen Lebens und des Anteils am himmlischen Reich gewiß sein.“[1] „Jesus ist durch die Erhöhung Messias geworden.“ (Apost. 2, 36.) Es ist dies die älteste Lehre über Christus, die wir haben, und daher von hohem Interesse, um so mehr als sie später von anderen, weitergehenden Lehren verdrängt worden ist. Man nennt sie die adoptianische, weil hier ein Akt der Adoption angenommen wird. Adoption ist hier gebraucht im Gegensatz zur natürlichen Sohnschaft, die von Geburt an vorhanden ist. Es liegt also hier der Gedanke vor, daß Jesus nicht von Anfang an Messias oder, wie dafür auch gesagt werden kann, Sohn Gottes war, sondern daß er es erst geworden ist in einem bestimmten, scharf abgegrenzten Willensakt Gottes. Das drückt sich besonders darin aus, daß das Psalmwort (Psalm 2, 7) du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt, auf den Augenblick der Erhöhung bezogen

1) Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I, S. 87 f.

wird (Apost. 13, 33). Nach uralter semitischer Auffassung ist der König ein Sohn Gottes, sei es durch Abstammung oder wie hier durch Adoption am Tage der Thronbesteigung. Es ist also ganz aus orientalischem Geist gesagt, daß Jesus, als der zur Rechten Gottes Erhöhte, Sohn Gottes geworden ist. Dieser Gedanke klingt noch bei Paulus nach, obwohl bei ihm der Begriff des Sohnes Gottes schon einen anderen Sinn bekommen hatte. Römer 1, 3, 4 heißt es von dem Sohn Gottes, daß er „zur Seite Gottes in Macht eingesetzt" sei nach der Auferstehung von den Toten. Hier stoßen zwei verschiedene Formen der Vorstellung zusammen, der Sohn Gottes, der es von allem Anfang an war (Paulus) und Jesus, der nach der Auferstehung zum Sohne Gottes in Macht, d. h. zum königlichen Weltherrscher erhöht worden ist (Urgemeinde). Die harte Verbindung zwischen zwei Vorstellungen zeigt recht deutlich, daß hier zwei verschiedene Denkweisen aufeinander getroffen sind; die ältere, aus der Urgemeinde stammende, ist nun auch ganz folgerichtig darin, daß sie Jesus vor der Erhöhung als einen Menschen bezeichnet: „ein Mann von Gott aus bei euch beglaubigt durch Krafttaten und Zeichen und Wunder, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat" (Apost. 2, 22). Man beachte, daß nicht er, sondern Gott die Wunder durch ihn getan hat. Er war das Organ Gottes. Diese Vorstellung herrscht auch zum Teil noch in der evangelischen Überlieferung, wo zum Beispiel die Leute nach der Heilung des Gelähmten Gott preisen (Mark. 2, 12). Insbesondere wird er als der Prophet gezeichnet, den Moses verheißen hat. „Einen Propheten wird euch Gott, der Herr, erwecken aus euren Brüdern wie mich" (Apostelg. 3, 23; 7, 37; 5. Buch Moses 18, 15).[1]

Wir sehen also, die Vorstellung, die die Urgemeinde von Jesus hatte, war die von einem Menschen, der von Gott auserwählt und von ihm zum Messias und zum Sohne Gottes erhoben worden ist. Dieser Christusglaube der Urgemeinde ähnelt in vielem den Vorstellungen des von Gott auserwählten Messias, der ein Reich der Gerechtigkeit und Liebe herbeiführt, wie sie in den jüdischen Volksmassen seit langem verbreitet waren. Nur in zwei Vorstellungen des neuen Glaubens liegen Momente, die etwas Spezifisches und Neues bedeuten: in der Tatsache seiner Erhöhung als Sohn Gottes, der zu seiner Rechten sitzt, und darin, daß dieser Messias nicht mehr der kraftvolle, siegreiche Held ist, sondern daß seine Bedeutung und Würde gerade in seinem Leiden, in seinem Kreuzestod liegt. Allerdings war der Gedanke eines sterbenden Messias oder auch Gottes nicht ganz

1) J. Weiß: Das Urchristentum. S. 85.

ohne Vorläufer im Volksbewußtsein. Jesaia 53 spricht von diesem leidenden Knecht Gottes. Auch das 4. Buch Esra kennt einen sterbenden Messias, allerdings doch in einer wesentlich anderen Gestalt, denn er stirbt erst nach vierhundert Jahren und nach seinem Sieg.[1] Eine ganz andere Quelle, durch die dem Volk die Vorstellung von einem sterbenden Gott geläufig gewesen sein mag, sind vorderorientalische Kulte und Mythen (Osiris, Attis und Adonis). „Das Schicksal des Menschen findet sein Urbild in der Passion eines Gottes, der auf Erden leidet, stirbt und wieder aufersteht. Dieser Gott wird an jener seligen Unsterblichkeit alle Teile nehmen lassen, welche in den Mysterien sich mit ihm vereinigen oder gar mit ihm identifizieren.“[2]

Vielleicht gab es auch jüdische Geheimtraditionen von einem sterbenden Gott oder sterbenden Messias, aber alle diese Vorläufer erklären doch nicht die ungeheure Wirkung, die plötzlich die Lehre vom gekreuzigten und leidenden Heiland auf die jüdische und bald auch heidnische Masse hatte.

In der Urgemeinde der Enthusiasmierten ist Jesus also ein Mensch, nach seinem Kreuzestod zu Gott erhoben, der in kurzer Zeit zurückkehren wird, um Gericht zu halten, die Leidenden glücklich zu machen und die Herrschenden zu bestrafen.

Wir haben jetzt soweit in die psychische Oberfläche der Träger des Urchristentums Einblick gewonnen, daß der Versuch des psychologischen Verständnisses dieser ersten christologischen Phantasien einsetzen kann. Die Menschen, die sich an dieser Phantasie berauschten, sind gequält, verzweifelt, voller Haß gegen jüdische und heidnische Unterdrücker, ohne Aussicht, eine bessere Zukunft real durchzusetzen. Da mußte eine Botschaft, die ihnen erlaubte all das zu phantasieren, was die Realität ihnen versagte, faszinierend wirken.

War den Zeloten nichts anderes übriggeblieben als im aussichtslosen Kampf zu sterben, so konnten sie von dem gleichen Ziel träumen, ohne daß die Realität ihnen im Augenblick die Aussichtslosigkeit ihrer Wünsche beweisen konnte. Der christlichen Botschaft kam die Bedeutung zu, daß sie die Tendenzen der Hoffnung und Rache in der Phantasie, die Wirklichkeit ersetzend, befriedigte und daß sie so zwar nicht den Hunger stillte,

1) Vgl. auch Psalm 22 und Hosea 6.

2) F. Cumont: Die orientalischen Religionen in ihrem Einfluß auf die europäischen Religionen des Altertums. Kultur der Gegenwart. 2. Aufl., 1923, I. III, 1; vgl. auch Weiß, a. a. O. S. 70.

aber eine nicht gering einzuschätzende Phantasiebefriedigung für die Unterdrückten brachte.[1]

Die psychoanalytische Untersuchung des Christusglaubens der Urgemeinde muß fragen: Was bedeutete die Phantasie vom sterbenden und dann zu Gott erhöhten Menschen den ersten Christen? Warum gewann diese Phantasie das Herz so vieler Tausenden in kurzer Zeit? Welches waren ihre unbewußten Quellen und welche Gefühlsbedürfnisse wurden durch sie befriedigt?

Zunächst das Wichtigste: Ein Mensch wird zu Gott erhoben, von ihm adoptiert. Hier liegt, wie Reik mit Recht bemerkt, der alte Mythos vom Sohnesputsch vor, also ein Ausdruck der Vater-Gott feindlichen Regungen. Wir verstehen jetzt, welche Bedeutung dieser Mythos für die Träger des Urchristentums haben mußte. Diese Menschen haßten ja glühend die Autoritäten, die ihnen im Leben mit „väterlicher" Macht entgegentraten. Die Priester, Gelehrten, Aristokraten, kurz alle Herrschenden, die sie vom Lebensgenuß ausschlossen und in ihrer Gefühlswelt die Rolle des strengen, verbietenden, drohenden und quälenden Vaters fortgesetzt haben, sie mußten auch diesen Gott hassen, der ein Verbündeter ihrer Unterdrücker war, der zuließ, daß sie litten und unterdrückt wurden. Sie wollen selbst herrschen,

1) Es muß hier eine Bemerkung über ein Problem eingeschaltet werden, das Gegenstand einer heftigen Polemik war, die Frage nämlich, inwieweit das Christentum als revolutionäre Klassenbewegung aufgefaßt werden kann. Kautsky hat im „Vorläufer des neuen Sozialismus" (Stuttgart 1895) und später in dem „Ursprung des Christentums" den Standpunkt vertreten, daß das Christentum eine proletarische Klassenbewegung sei, daß seine Bedeutung aber im wesentlichen in seinem praktischen Wirken, d. h. in seiner charitativen Tätigkeit und nicht in seinen „frommen Schwärmereien" gelegen habe. Kautsky übersieht vollkommen, daß der klassenmäßige Ursprung einer Bewegung durchaus nicht dazu führen muß, daß auch im Bewußtsein der Menschen wirtschaftliche und soziale Motive eine besondere Rolle spielen. Seine Verachtung für die historische Bedeutung frommer Schwärmereien zeigt nur seinen völligen Mangel an Verständnis für die Tragweite der Phantasiebefriedigung innerhalb des sozialen Prozesses und seine Interpretation des historischen Materialismus ist von solcher Banalität, daß es Tröltsch und Harnack leicht gemacht wird, den historischen Materialismus scheinbar zu widerlegen, indem sie, Kautsky folgend, in den Mittelpunkt der Fragestellung nicht das Problem der das Christentum bedingenden Klassenverhältnisse rücken, sondern das Problem, inwiefern diese Klassenverhältnisse auch im Bewußtsein und in der Ideologie der ersten Christen eine Rolle gespielt haben, beziehungsweise indem sie das Problem des sozialen und wirtschaftlichen Programms der ersten Christen als den Kernpunkt einer historisch-materialistischen Auffassung ansehen, statt des Problems der klassenmäßigen Bedingtheit gerade der „frommen Schwärmerei" und ihrer Funktion im Klassenkampfe, wie es hier versucht wird. Trotzdem er am eigentlichen Problem vorbeigeht, sind doch die klassenmäßigen Grundlagen des Urchristentums so deutlich, daß der gewundene Versuch, vor allem Tröltsch's in seinen „Soziallehren der christlichen Kirche" ihn wegzudisputieren und abzuschwächen, überdeutlich die politischen Tendenzen des Autors verrät.

wollen selbst die Herren sein und es erscheint ihnen doch aussichtslos, es in der Realität durchzusetzen und ihre jetzigen Herren mit Gewalt zu stürzen und zu vernichten. So befriedigen sie ihre Wünsche in einer Phantasie. Im Bewußtsein wagen sie es nicht, den väterlichen Gott zu schmähen. Der bewußte Haß gilt nur der herrschenden Schicht, nicht aber der erhöhten Vaterfigur, der göttlichen Person selber. Aber die unbewußte Feindseligkeit gegen den göttlichen Vater setzt sich in der Christusphantasie durch, indem sie einen Menschen an Gottes Seite setzen und zum Mitregenten Gott-Vaters machen. Dieser Mensch, der zu Gott wird und mit dem sie als Menschen sich identifizieren können, repräsentiert ihre eigenen Ödipuswünsche, ist Ausdruck ihrer unbewußten Feindseligkeit gegen Gott-Vater, denn wenn ein Mensch zu Gott werden kann, so ist Gott-Vater seiner väterlichen Vorzugsstellung des Einzigen und Unerreichbaren beraubt. Der Glaube an die Erhebung eines Menschen zu Gott ist also der Ausdruck der unbewußt in der Phantasie vollzogenen Beseitigung des göttlichen Vaters. Hier liegt die Bedeutung der Tatsache, daß der Glaube der Urgemeinde die adoptianische Lehre war, die Lehre von der Erhebung des Menschen zu Gott, denn gerade in dieser Lehre findet ja die Feindseligkeit gegen Gott ihren Ausdruck, während in der sich später immer mehr ausbreitenden und zur Herrschaft gelangenden Lehre von dem Jesus, der immer ein Gott war, sich die Eliminierung dieser feindseligen Wünsche gegen Gott ausdrückt, wovon später noch ausführlicher zu reden sein wird. Die Gläubigen identifizieren sich mit diesem Sohn und werden so in der Phantasie selbst Gott-Vater und sie können sich mit ihm identifizieren, weil er ein leidender Mensch ist wie sie. Hier liegt der Grund für die faszinierende Wirkung des leidenden und zu Gott erhobenen Menschen auf die Masse, weil nur mit einem Leidenden sie selbst sich identifizieren konnten. So wie er, waren ja Tausende vor ihnen selbst ans Kreuz geschlagen, gequält und gedemütigt worden. Wenn sie an den zu Gott erhobenen Gekreuzigten dachten, so war für ihr Unbewußtes dieser gekreuzigte Gott sie selbst. Die vorchristliche Apokalypse kannte einen siegreichen, starken Messias. Er war der Repräsentant der Wünsche und Phantasien einer zwar unterdrückten, aber bei weitem weniger leidenden und noch Siegeshoffnung tragenden Volksschicht. Die Schicht, aus der die Urgemeinde entstand und bei der das Christentum der ersten hundert bis hundertfünfzig Jahre große Erfolge hatte, konnte sich mit einem solchen starken, mächtigen Messias nicht identifizieren, ihr Messias konnte nur ein leidender, gekreuzigter sein. Es kommt aber noch ein anderes Moment hinzu. Die Gestalt des leidenden Heilands ist dreifach determiniert,

einmal im eben besprochenen Sinn, zum andernmal aber dadurch, daß ein Stück der Todeswünsche gegen den Vater-Gott auf den Sohn verschoben wurde. In dem Mythos vom sterbenden Gott (Adonis, Attis, Osiris) war Gott selber der, dessen Tod man phantasierte. Im frühen Christusmythos wird der Vater im Sohn getroffen und getötet.

Endlich aber hat die Phantasie vom gekreuzigten Sohn noch eine dritte Funktion: indem sich die gläubigen Enthusiasten, beseelt von Haß und Todeswünschen, bewußt gegen die herrschenden jüdischen und römischen Autoritäten, unbewußt gegen Gott-Vater, mit dem Gekreuzigten identifizieren, erleiden sie selber den Kreuzestod und büßen so für ihre Todeswünsche gegen den Vater. Jesus sühnt durch seinen Kreuzestod die Schuld aller und die ersten Christen bedurften einer solchen Sühne in besonders hohem Maße, weil ein Urmotiv der menschlichen Seele, die Aggression und die Todeswünsche gegen den Vater auf Grund ihres Lebensschicksals in ihnen besonders lebendig war.[1]

Der Schwerpunkt der urchristlichen Phantasie scheint uns aber — im Gegensatz zum späteren katholischen Glauben, wie noch zu zeigen sein wird — nicht in der masochistischen Sühne durch Selbstvernichtung, sondern in der Beseitigung des Vaters in Identifizierung mit dem leidenden Jesus zu liegen.

Wir müssen zum vollen Verständnis des psychischen Hintergrundes des Christusglaubens daran denken, daß in jener Zeit das römische Imperium im wachsenden Maße erfüllt war vom Kaiserkultus, der sich über alle nationale Schranken hinweg durchsetzte. Er war psychologisch eng verwandt mit dem Monotheismus, der Glaube an einen gerechten, guten Vater, und wenn er von den herrschenden Schichten des römischen Reiches propagiert wurde, so war das vom Standpunkt dieser Schicht verständlich und konsequent. Wenn man von heidnischer Seite das Christentum häufig als Atheismus bezeichnete, so hatte man darin in einem tieferen psychologischen Sinn recht, denn dieser Glaube an den leidenden, zum Gott erhobenen Menschen war die Phantasie einer leidenden, unterdrückten Klasse, die die Herrschenden, Gott, Kaiser, Vater, beseitigen und sich selbst an ihre Stelle setzen wollte. Wenn zu den Hauptbeschuldigungen der Heiden gegen die Christen auch die gehörte, sie begingen ödipodäische Verbrechen, so war diese Beschuldigung real eine sinnlose Verleumdung, aber das Unbewußte der Verleumder hatte den unbewußten Sinn des Christusmythos gut ver-

1) Vgl. Freud: Totem und Tabu. Ges. Schriften, Bd. X, S. 184 ff.

standen, seine Ödipuswünsche, seine versteckte Feindschaft gegen Gott-Vater, Kaiser, Autorität.[1]

Es kommt zum Verständnis des Problems der späteren dogmatischen Entwicklung vor allem darauf an, das charakteristische der urchristlichen Christologie zu verstehen, ihren adoptianischen Charakter. Daß ein Mensch zu Gott erhöht wird, das ist ein Ausdruck der unbewußten vaterfeindlichen Regung dieser Masse, das bot die Möglichkeit einer Identifizierung und dem entsprach die Erwartung, daß bald das neue Zeitalter beginnen und die jetzt Leidenden und Unterdrückten zu Glücklichen und Herrschenden machen werde. Indem man sich mit Jesus, weil er der leidende Mensch war, identifizieren konnte und identifizierte, war die Möglichkeit einer Gemeindebildung ohne Autoritäten, Statuten und Bürokratie gegeben, geeint durch die Gemeinsamkeit der Identifizierung mit dem leidenden und zu Gott erhobenen Jesus. Der urchristliche adoptianische Glaube war geboren aus der Masse, war Ausdruck ihrer revolutionären Tendenzen, bot eine Befriedigung für ihre stärkste Sehnsucht und hieraus erklärt sich, warum er mit so außerordentlicher Schnelligkeit zur Religion auch der heidnischen unterdrückten Massen (wenn auch bald nicht ihrer allein) wurde.

IV) Die Wandlung des Christentums und das homousianische Dogma

Die frühen Glaubensvorstellungen über Jesus wandeln sich. Aus dem zu Gott erhobenen Menschen wird der Sohn Gottes, der immer Gott war, vor aller Schöpfung existierte, eins mit Gott und doch von ihm zu unterscheiden. Hat diese Veränderung der Vorstellungen von Jesus ebenso ihren sozialpsychologischen Sinn, wie wir ihn für den frühen adoptianischen Glauben nachweisen konnten? Eine Antwort auf diese Frage wird uns hier wieder die Untersuchung der Menschen geben, die zweihundert bis dreihundert Jahre später dieses Dogma schufen und an es glaubten, das Verständnis ihrer realen Lebenssituation, die Kenntnis ihrer psychischen Oberfläche.

Die wichtigste Frage ist zunächst, wer sind die Christen im Laufe der ersten nachchristlichen Jahrhunderte? Bleibt das Christentum die Religion

1) Auch die Beschuldigungen des Ritualmordes und der sexuellen Ausschweifungen finden die gleichen psychologischen Erklärungen.

der leidenden jüdischen Enthusiasten Palästinas, oder wer tritt an ihre Stelle und neben sie?

Die erste große Veränderung in der Schar der Gläubigen trat ein, als die christliche Propagandatätigkeit sich an die Heiden wandte und in einem großen Siegeszug Anhänger unter ihnen fast im ganzen römischen Reiche gewann. Diese nationale Veränderung unter den Anhängern des Christentums darf in ihrer Bedeutung gewiß nicht unterschätzt werden, aber sie spielte doch keine entscheidende Rolle, solange die soziale Zusammensetzung der christlichen Gemeinde sich nicht wesentlich veränderte, solange es weiter arme, gedrückte, ungebildete Menschen waren, erfüllt von gemeinsamem Leid, gemeinsamem Haß und gemeinsamer Hoffnung. „Das bekannte Urteil des Paulus über die korinthische Gemeinde gilt ohne Zweifel wie in der apostolischen Zeit so auch noch in der zweiten und dritten Generation für die weitaus meisten Gemeinden der Christenheit: Seht doch eure Berufung an, Brüder, da sind nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viel Mächtige, nicht viel vornehme Leute, sondern was der Welt für töricht gilt, hat Gott auserwählt, die Weisen zu beschämen und was der Welt für schwach gilt, das starke zu beschämen, und was der Welt für unedel gilt und verachtet ist, hat Gott auserwählt, was nichts ist, um zunichte zu machen, was etwas ist."[1] (1. Kor. 1, 26—28.)

Aber wenn auch die überwiegende Mehrzahl der Anhänger, die Paulus im ersten Jahrhundert für das Christentum gewann, noch Leute der untersten Volksschicht, kleine Handwerker, Sklaven, Freigelassene, waren, so beginnt doch schon langsam ein anderes soziales Element, Gebildete und Wohlhabende, in die Gemeinden einzudringen. Paulus selbst war ja der erste christliche Führer, der nicht mehr der proletarischen Schicht entstammte. Er war Sohn eines wohlhabenden römischen Bürgers, war Pharisäer gewesen, also einer der Intellektuellen, die die Christen verachteten und von ihnen gehaßt wurden. „Er war nicht ein der Staatsordnung fremd oder gehässig gegenüberstehender Proletarier, der kein Interesse an ihrem Bestand hat, der auf ihre Zertrümmerung hofft. Er stand den Mächtigen der Verwaltung und des Rechts von Hause aus zu nahe, hatte zu viel Erfahrung von dem Segen der heiligen Ordnung gemacht, um nicht von dem ethischen Wert des Staates ganz anders überzeugt zu sein, als etwa ein Mitglied der heimischen Zelotenpartei, oder auch als seine pharisäischen Parteigenossen, die in der Römerherrschaft höchstens das geringere Übel sahen gegenüber den halb-

1) Knopf, a. a. O. S. 64.

jüdischen Herodianern."[1] Paulus hat mit seiner Propaganda zwar zweifellos in erster Linie die untersten Volksschichten ergriffen, aber sicherlich auch schon einzelne Wohlhabende und Gebildete, vor allem Kaufleute, die durch ihre Wanderungen und Reisen überhaupt für die Ausbreitung des Christentums von entscheidender Bedeutung geworden sind.[2] Aber bis weit ins zweite Jahrhundert hinein gehört ein wesentliches Element in den Gemeinden den niederen Schichten an und bildete dort die große Mehrheit. Das beweisen einzelne Stellen aus der Quellenliteratur, der Zuschnitt der altchristlichen Ethik, einzelne Erbauungsschriften, die — wie der Jakobusbrief oder die Johannes-Apokalypse — flammenden Haß gegen die Mächtigen und Reichen atmen, die kunstlose Form solcher Stücke jener Literatur, die Gesamtrichtung der Eschatologie, die alle zeigen, „daß die Gemeinden auch des nachapostolischen Zeitalters wesentlich aus Kreisen armer und unfreier Leute gebildet wurden".[3]

1) I. Weiß, a. a. O. S. 132.
2) Vgl. Knopf, a. a. O. S. 70.
3) Knopf, a. a. O. S. 69 ff. — Den ethischen Rigorismus und die Feindseligkeit gegen das bürgerliche Leben zeigen noch die Anordnungen des heiligen Hippolyt c. 41: (zitiert bei Harnack: „Die Mission und Ausbreitung des Christentums", Band I, S. 300.) „Es müssen die Berufstätigkeiten und Geschäfte derer, die in die Kirche aufgenommen werden sollen, geprüft und ihre Natur und Art festgestellt werden. Wenn einer ein Kuppler ist, d. h. Huren Unterstand gibt, so soll er es lassen oder abgewiesen werden. Wenn einer ein Bildhauer oder Maler ist, soll ihm bedeutet werden, keine Idole zu machen. Sie sollen es lassen oder abgewiesen werden. Wenn einer ein Schauspieler ist, oder Vorstellungen im Theater gibt, soll er es lassen oder abgewiesen werden. Wenn einer Elementarlehrer ist, so ist es gut diese Beschäftigung aufzugeben. Wenn er aber sein Handwerk versteht, mag sie ihm nachgesehen werden. Wer Gladiator ist oder Gladiatorenlehrmeister oder provisionsmäßiger Tierkämpfer oder angestellter Diener bei Gladiatorenspielen soll es lassen oder abgewiesen werden. Dem als Gendarm funktionierenden Soldaten ist das Töten zu untersagen. Wird es ihm befohlen, so darf er es doch nicht auf sich nehmen, auch darf er nicht schwören. Will er dem nicht folgen, so ist er abzuweisen. Wer das richterliche Schwert führt oder Bürgermeister ist, mit dem Purpur bekleidet, soll es lassen oder abgewiesen werden. Wenn ein Katechumen oder Getaufter Soldat werden will, soll er abgewiesen werden, denn er hat Gott verachtet. Die Hure, der Päderast, wer sich entmannt hat oder unausstehbare Dinge treibt, soll abgewiesen werden, denn er ist befleckt . . . Beschwörer, Astrologen, Wahrsager, Traumdeuter, ferner die, welche die Massen erregen oder die Kleiderfransen zerreißen — das sind die Bellisten oder die, welche Amulette machen, sollen es lassen oder abgewiesen werden. Die Sklavin und Konkubine, wenn sie ihre Kinder aufgezogen haben und nur mit ihrem Herrn in Verbindung stehen, sollen ‚hören' dürfen. Steht es anders, so sind sie abzuweisen. Wer eine Konkubine hat, soll sie lassen und eine Gattin nach dem Gesetze freien, will er nicht, so ist er abzuweisen. Wenn wir hier etwas übersehen haben, so wird die Praxis euch belehren, denn wir alle haben den Heiligen Geist."

Etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an beginnt das Christentum immer mehr Anhänger unter den mittleren und höheren Bevölkerungsschichten des römischen Imperiums zu gewinnen. Vor allem waren es die Frauen der vornehmen Stände und Kaufleute, die für die Propaganda sorgten, in deren Kreisen das Christentum sich ausbreitete und von wo es weiter in die Kreise der herrschenden Aristokratie allmählich eindrang. Am Ende des zweiten Jahrhunderts schon hatte das Christentum aufgehört nur die Religion von besitzlosen Handwerkern und Sklaven zu sein. Und als es unter Konstantin Staatsreligion wurde, da war es inzwischen die Religion weiter Kreise der im römischen Imperium herrschenden Klasse geworden.[1]

1) Knopf gibt am Beispiel der römischen Gemeinde ein Bild von der Entwicklung der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinde in den ersten drei Jahrhunderten. Wenn Paulus im Brief an die Philipper 4, 22 „sonderlich die aber von des Kaisers Hause" grüßen läßt, so zeigt das, daß unter den Sklaven und Beamten des kaiserlichen Haushalts damals Christen zu finden sind. Die bei Tacitus (Anal. XV, 44) erwähnten, von Nero gegen die Christen verhängten Todesstrafen, wie Einnähen in Fellen, Hundehetze, Kreuzigung, lebende Fackel, die nur gegen *humiliores*, nicht gegen *honestiores* (Vornehme) gebraucht werden durften, zeigen, daß die Christen dieser Epoche noch im wesentlichen den niedersten Schichten angehörten, wenn sich auch einzelne Reiche und Vornehme ihnen schon zugesellt haben mögen. Wie sehr die Zusammensetzung im nachapostolischen Zeitalter sich geändert hat, zeigt eine von Knopf zitierte Stelle 1. Clemens 38, 2: „der Reiche soll dem Armen Hilfe bieten und der Arme soll Gott Dank sagen, daß er ihm jemand gegeben hat, durch den seinem Mangel abgeholfen werden kann." Man merkt hier keine Spur von jener Animosität gegen die Reichen, die andere Schriftstücke durchweht. So kann man in einer Gemeinde sprechen, in der reichere und vornehmere Leute nicht allzuselten sind und auch ihre Pflichten den Armen gegenüber erfüllen (Knopf, a. a. O. S. 65). Aus der Tatsache, daß Domitian acht Monate vor seinem Tode (96) seinen Vetter, Konsul Titus Flavius, hinrichten ließ, dessen erste Frau in die Verbannung schickte, ihn wahrscheinlich, die Frau bestimmt, wegen Zugehörigkeit zum Christentum, zeigt, daß sogar schon am Ende des ersten Jahrhunderts das Christentum in Rom bis ins Kaiserhaus hinauf vorgedrungen war. Die wachsende Schar von reichen und vornehmen Christgläubigen schuf natürlich allerhand Spannungen und Differenzen in der Gemeinde. Zu solchen Differenzen war es schon früh in bezug darauf gekommen, ob christliche Herren ihre christlichen Sklaven freilassen sollten. Das zeigt uns die Ermahnung des Paulus an die Sklaven, sie dürften ihre Freilassung nicht verlangen. Nachdem aber im Laufe der Entwicklung das Christentum immer mehr zum Glauben der Herrschenden wurde, mußten diese Spannungen noch wachsen. „Die Reichen fraternisierten nicht allzusehr mit den Sklaven, Liberten und Proletariern, besonders nicht in der Öffentlichkeit. Die Armen dagegen sehen die Reichen als halb dem Teufel gehörend an." (Knopf, a. a. O. S. 81.) Ein gutes Bild von der veränderten sozialen Zusammensetzung gibt Hermas (Hermas sim. IV, 5). „Die viele Geschäfte haben, sündigen viel, weil sie stets von der Sorge um ihre Geschäfte getrieben werden und ihres Herrn Dienst garnicht tun." (sim. VIII, 9.) „Diese sind zwar zum Glauben gekommen, aber auch reich geworden und bei den Heiden zum Ansehen gelangt. Sie haben sich mit großer Überhebung umkleidet, haben die Wahrheit verlassen, und sie haben sich nicht mehr an die Gerechten ge-

Zweihundertfünfzig bis dreihundert Jahre nach der Entstehung des Christentums sind die Menschen, die diesem Glauben angehören, von ganz anderer Art. Es sind nicht mehr Juden mit dem für dieses Volk wie bei keinem andern heftigen Glauben an eine bald einsetzende messianische Zeit, sondern Griechen, Römer, Syrier, Gallier, kurz Angehörige aller Nationen des römischen Kaiserreichs. Wichtiger als diese nationale Verschiebung ist die soziale. Zwar bilden Sklaven und Handwerker und Lumpenproletarier, also die Masse der niederen Bevölkerungsschicht, auch weiterhin die Basis der Gemeinde, aber der Christusglaube ist gleichzeitig auch die Religion der vornehmen und herrschenden Klasse des römischen Weltreichs geworden.

Im Zusammenhang mit dieser Veränderung der sozialen Struktur der christlichen Gemeinde muß noch ein Blick auf die allgemeine wirtschaftliche und politische Situation des römischen Imperiums, die sich im gleichen Zeitraum grundlegend gewandelt hatte, geworfen werden. Die nationalen Unterschiede innerhalb des Weltreichs schwanden immer mehr. Auch der Fremdnationale konnte römischer Bürger werden (Edikt Caracallas 212). Der Kaiserkultus bildete gleichzeitig ein einigendes und die nationalen Differenzen nivellierendes Band. Die wirtschaftliche Entwicklung ist charakterisiert durch einen Prozeß langsamer, aber fortschreitender Feudalisierung. „Die neuen Verhältnisse, wie sie sich seit dem Ende des dritten Jahrhunderts konsolidiert haben, kennen keine freie Arbeit mehr, sondern nur noch den Arbeitszwang in den erblich gewordenen Ständen, bei der Landbevölkerung, den Kolonien, wie bei den Handwerkern, den Zünften und ebenso bekanntlich bei den zu Hauptträgern der Steuerlast gewordenen Ratsherren. So ist der Kreislauf geschlossen. Die Entwicklung kommt auf den Punkt zurück, von dem sie ausgegangen war. Die mittelalterliche Weltordnung tritt zum zweitenmal die Herrschaft an.“[1]

---

halten, sondern mit den Heiden zusammengelebt.“ (sim. IX, 20.) „Besonders die Reichen hielten sich schwer zu den Knechten Gottes, weil sie fürchteten, von ihnen mit etwas angegangen zu werden.“ „In offenkundiger Weise scheinen sich freilich Reiche und Vornehme, die Leute von Geblüt und Mitteln erst in den Zeiten nach den Antoninen der römischen Gemeinde angeschlossen zu haben, wie in einer bekannten Eusebstelle richtig angenommen wird, wo wir erfahren, daß zur Zeit des Comodus, als man anfing mild gegen die Christen zu werden und die Kirchen des ganzen Erdkreises Frieden hatten, viele von ihnen wie in Rom gar sehr durch Reichtum und Abkunft hervorleuchteten, sich gemeinsam ganze Häuser und ganze Geschlechter an ihr Heil anschlossen‘. (Euseb. Kg. V, 21, 1.) Damit hatte in der Welthauptstadt das Christentum aufgehört, vorwiegend eine Religion der Armen und Sklaven zu sein. Seine Anziehungskraft äußerte sich von da ab in den verschiedenen Schichten des Besitzes und der Bildung.

1) Eduard Meyer: Sklaverei im Altertum. Kleine Schriften, 2. Aufl., 1924, Bd. I, S. 81.

Der politische Ausdruck dieser ins Ständische, Naturalwirtschaftliche gehenden, beziehungsweise niedergehenden Wirtschaft war die absolute Monarchie, wie sie von Diokletian und Konstantin geformt wurde. Es wurde ein hierarchisches System geschaffen mit unendlichen Abhängigkeiten und der Person des göttlichen Kaisers an der Spitze, dem die Masse im Kaiserkultus ihre Verehrung und Liebe zollen sollte. Das römische Imperium wurde in verhältnismäßig kurzer Zeit zu einem feudalen Klassenstaat mit festgefügter Ordnung, in dem die untersten Schichten keinen Aufstieg zu erwarten hatten, weil der Stillstand beziehungsweise Rückgang der Produktivkräfte eine fortschrittliche Entwicklung unmöglich machte. Das gesellschaftliche System war stabilisiert und wurde von oben geregelt und alles kam darauf an, dem Einzelnen, der unten stand, das Sichabfinden mit seiner Situation zu erleichtern.

Dies war also in großen Zügen die Lage der Gesellschaft des römischen Imperiums vom Anfang des dritten Jahrhunderts an, und die Wandlung, die das Christentum und speziell die Vorstellung von Christus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater von seiner Frühzeit an bis zu dieser Epoche durchgemacht hat, ist in erster Linie aus dieser sozialen und der von ihr bedingten psychischen Veränderung und der neuen soziologischen Funktion, die das Christentum übernehmen mußte, zu verstehen. Es heißt also den Kern der Dinge völlig übersehen, wenn man davon spricht, daß „das“ Christentum sich verbreitet und die große Mehrheit der Bevölkerung des römischen Reichs für seine Gedanken gewonnen habe. Es war vielmehr aus einer Religion eine andere geworden, nur daß die neue (katholische) Religion gute Gründe hatte, gerade diese Veränderung zu verschleiern.

Es soll zunächst dargestellt werden, welche Wandlung das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten durchmachte und wie die neue Religion im Gegensatz zur alten aussah.

Beginnen wir mit dem Wichtigsten. Die eschatologischen Erwartungen, die das Zentrum des Glaubens und der Hoffnung der Urgemeinde dargestellt hatten, schwanden mehr und mehr. Der Kern der Missionspredigt der Urgemeinde war, „das Reich ist nahe“. Man hatte sich darauf vorbereitet, hatte erwartet, es selbst noch zu erleben, und bezweifelt, ob es in der Kürze der Zeit noch gelingen würde, der Mehrzahl der Heiden vor Anbruch des neuen Reiches die christliche Lehre zu verkünden. Noch Paulus' Glaube ist von eschatologischen Hoffnungen erfüllt, aber der Termin beginnt sich bei ihm schon zu verschieben und in die Ferne zu rücken. Für ihn ist durch die Erhöhung des Messias die Endvollendung gesichert

und der letzte Kampf, der noch erfolgen muß, verliert gegenüber dem schon Geschehenen an Bedeutung. Aber mehr und mehr schwindet in der weiteren Entwicklung der Glaube an die unmittelbare Aufrichtung des Reiches. Wir gewahren, ohne daß ein plötzlicher Sprung festzustellen wäre, das allmähliche „Ausströmen eines ursprünglichen Elementes, des enthusiastisch-apokalyptischen, d. h. des sicheren Bewußtseins von dem unmittelbaren Besitze des göttlichen Geistes und der die Gegenwart besiegenden Zukunftshoffnungen".[1]

Waren beide Auffassungen, die eschatologische und die spirituelle in der Anfangszeit des Christentums noch miteinander verbunden gewesen, wobei allerdings der Hauptakzent auf die eschatologische fiel, so fallen sie allmählich auseinander. Die eschatologische Hoffnung tritt mehr und mehr zurück, der Schwerpunkt des christlichen Glaubens rückte von der Hoffnung auf die zukünftige Ankunft Christi ab und „mußte dann notwendigerweise auf die erste Ankunft fallen, kraft welcher das Heil für die Menschen und die Menschen für das Heil bereitet seien".[2] Der Prozeß des Ausströmens des urchristlichen Enthusiasmus und dessen Unterdrückung, durch welche das zweite Jahrhundert des Christentums charakterisiert ist, findet schon in diesem Jahrhundert seine Vollendung. Zwar hat es damals wie durch die ganze spätere Geschichte des Christentums (von den Montanisten bis zu den Wiedertäufern) stets Versuche gegeben, den alten christlichen Enthusiasmus, die eschatologische Erwartung zu erneuern, Versuche, die von solchen Schichten ausgingen, die in ihrer wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und psychischen Situation, als Unterdrückte und nach Freiheit Strebende, den ersten Christen glichen. Aber die Kirche wurde mit diesen revolutionären Versuchen fertig, seitdem sie im Laufe des zweiten Jahrhunderts den ersten entscheidenden Sieg davongetragen hatte. Von dieser Zeit an lag der

---

1) Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1, S. 55 f. — Harnack weist nachdrücklich darauf hin, wie ursprünglich vom Zweck der Erscheinung Christi oder vom religiösen Heilsgut zwei einander verbundene Ansichten herrschen. „Das Heilsgut war nämlich einerseits aufgefaßt als Anteil an dem demnächst erscheinenden herrlichen Reiche Christi und dieser sicheren Aussicht gegenüber gilt alles andere als ein vorläufiges. Anderseits wird aber auf die Bedingungen und die durch Christus bewirkten Veranstaltungen Gottes reflektiert, die die Menschen erst befähigen, zunächst Anteil zu erwerben respektive seiner sicher zu werden. Hier ist es die Sündenvergebung, die Gerechtigkeit, der Glaube, die Erkenntnis usw., die in Betracht kommen und diese Güter können selbst als das Heilsgut gelten, sofern sie das Leben im Reiche Christi, oder genauer, das ewige Leben zur sicheren Folge haben." (Harnack, a. a. O. S. 148.)

2) Harnack, a. a. O. S. 148.

Schwerpunkt nicht in dem Rufe, „das Reich ist nahe", in der Erwartung, es werde binnen kurzem zum Anbruch des Gerichts und zur Wiederkehr Jesu kommen, der Blick der Christen war nicht mehr auf die Zukunft, nicht mehr auf die Geschichte, nicht mehr auf die Zeit, sondern er war rückwärts gewendet. Das Entscheidende war schon geschehen. Die Erscheinung Jesu hatte das Wunder schon bedeutet. Die wirkliche geschichtliche Welt brauchte sich nicht mehr zu ändern, äußerlich konnte alles bleiben wie es war, Staat, Gesellschaft, Recht, Wirtschaft, denn das Heil war ein Innerliches, Geistiges, Unhistorisches, Individuelles geworden, garantiert durch den Glauben an Jesus. Die Hoffnung auf die reale historische Erlösung ist ersetzt durch den Glauben an die schon vollzogene geistige, individuelle. An die Stelle des historischen Interesses ist das kosmologische Interesse getreten. Hand in Hand damit geht das Verblassen der ethischen Forderungen. Das erste Jahrhundert des Christentums war charakterisiert durch rigorose ethische Postulate, durch den Glauben, daß die christliche Gemeinde vor allem ein Bund zu einem heiligen Leben sei. An die Stelle dieses praktischen ethischen Rigorismus tritt das durch die Kirche gespendete Gnadenmittel. Im engsten Zusammenhang mit dem Verzicht auf die ursprüngliche strenge ethische Praxis, steht die wachsende Annäherung der Christen an den Staat. „Das zweite Jahrhundert des Bestehens christlicher Gemeinde zeigt bereits auf allen Linien eine Entwicklung, die sich dem Staate und der Gesellschaft entgegenbewegt".[1] Und auch die gelegentlichen Verfolgungen der Christen durch den Staat änderten an der wachsenden Annäherung der Christen an den Staat nicht das geringste. Wohl gab es hier und da Versuche, die alte, dem Staat und bürgerlichen Leben feindselige rigoristische Ethik durchzusetzen. „Allein die große Mehrzahl der Christen und vor allem die leitenden Bischöfe entschieden sich anders. Es genügt, Gott im Herzen zu haben und ihn dann zu bekennen, wenn ein offenes Bekenntnis vor der Obrigkeit unvermeidlich ist. Es genügt, den wirklichen Götzendienst zu fliehen, im übrigen darf der Christ in jedem ehrlichen Beruf bleiben, darf in demselben sich auch äußerlich mit dem Götzendienst berühren und soll klug und vorsichtig handeln, so daß er weder sich selbst befleckt, noch eine Befleckung über sich und andere heraufbeschwört. Diese Haltung nahm die Kirche seit Anfang des dritten Jahrhunderts überall an. Der Staat gewann dadurch zahlreiche ruhige, pflichttreue und gewissenhafte Bürger,

1) Harnack: Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche. Kultur der Gegenwart. I, 4, 1; 2. Aufl., S. 239.

die, weit entfernt ihm Schwierigkeit zu machen, vielmehr die Ordnung und den Frieden in der Gesellschaft stützten ... Somit entwickelte sich die Kirche, indem sie ihre streng ablehnende Haltung gegenüber der ‚Welt' aufgab, zu einer staatserhaltenden und staatsverbessernden Macht. Darf man eine moderne Erscheinung zum Vergleich herbeiziehen, die weltflüchtigen Fanatiker, die auf den himmlischen Zukunftsstaat warteten, wurden zu Revisionisten der bestehenden Lebensordnung."[1]

Diese ganze grundlegende Wandlung des Christentums von der Religion der Unterdrückten zur Religion der Herrschenden und der von ihnen gegängelten Masse, von der Erwartung auf den bevorstehenden Anbruch des Gerichts und des neuen Zeitalters zum Glauben an die schon vollzogene Erlösung, vom Postulat eines reinen sittlichen Lebens zur Gewissensbefriedigung durch die kirchlichen Gnadenmittel, von der Feindseligkeit gegen den verhaßten Staat zum innigen Pakt mit ihm, steht im engsten Zusammenhang mit der nun noch zu nennenden letzten großen Veränderung: Das Christentum, das die Religion einer Gemeinschaft gleicher Brüder war, ohne Hierarchie und Bürokratie, wird zur Kirche, zum Spiegelbild der absolutistischen Monarchie des römischen Imperiums. Fehlte im ersten christlichen Jahrhundert noch ganz eine fest umgrenzte äußere Autorität in den Gemeinden, die dementsprechend auf Selbständigkeit und Freiheit des einzelnen Christen in bezug auf Glaubensdinge aufgebaut waren, so ist das zweite Jahrhundert schon charakterisiert durch die allmähliche Ausbildung eines kirchlichen Verbandes mit autoritativen Führern und dementsprechend durch die Etablierung einer kirchlich-wissenschaftlichen Glaubenslehre, der sich der einzelne Christ zu unterwerfen hatte. Ursprünglich war es nicht die Kirche, sondern Gott allein, der Sünden vergeben konnte. Später: *„Extra ecclesiam nulla salus"*, die Kirche allein schützt vor der selbstsicheren Unseligkeit. Sie wird als Institution kraft ihrer Ausstattung heilig, die moralische Anstalt, die für das Heil erzieht. Diese Funktion ist an den Priester gebunden, speziell an den Episkopat, „der in seiner Einheit die Rechtmäßigkeit der Kirche garantiert und die Kompetenz der Sündenvergebung erhalten hat". (Cypr. ep. 69, 11.) „Erst durch den neuen Kirchenbegriff ... hat die Scheidung von Klerikern und Laien grundlegende religiöse Bedeutung erhalten. Die Gewalt, welche die Priester und Bischöfe ausübten, sind durch ihn fixiert und geheiligt worden".[2] Diese Umwandlung der freien Brüdergemeinde in eine hierarchi-

1) **Harnack**, a. a. O. S. 143.
2) **Harnack**: Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 454 f.

sche Organisation zeigt deutlich, welche psychische Veränderung vor sich gegangen ist. Waren die ersten Christen erfüllt von Haß und Verachtung für die gebildeten Reichen und Herrschenden, kurz für alle Autoritäten, so waren die Christen vom dritten Jahrhundert an erfüllt von Verehrung, Liebe und Anhänglichkeit an die neuen Autoritäten, die Priester.

So wie sich das Christentum in jeder Hinsicht in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens gewandelt und eine neue, der ursprünglichen entgegengesetzte Religion geworden war, so auch in Hinsicht auf den Glauben und die Vorstellung von Jesus. Im frühen Christentum herrschte die adoptianische Lehre, d. h. der Glaube, daß der Mensch Jesus zu Gott erhoben worden sei. Die Auffassung vom Wesen Jesus geht mit der fortschreitenden Entwicklung der Kirche immer mehr zum pneumatischen Standpunkt über. Nicht ein Mensch wird zu Gott erhoben, sondern ein Gott läßt sich zu den Menschen herab. Das ist die Grundlage der neuen Christusvorstellung, bis sie dann in der vom Nizeanischen Konzil angenommenen Lehre des Athanasius ihren Höhepunkt findet: Jesus, der Sohn Gottes, aus dem Vater vor allen Weltzeiten geboren, eines Wesens mit dem Vater. Die arianische Ansicht, daß Jesus und Gott-Vater zwar wesensgleich aber nicht wesenseins (identisch) seien, wird abgelehnt zugunsten der logisch widersinnigen These, daß zwei Wesen, Gott und sein Sohn, doch nur eines seien, also der These von einer Zweiheit, die gleichzeitig Einheit ist. Welches ist der Sinn dieser Veränderung in der Vorstellung von Jesus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater, und in welchem Zusammenhang steht die Wandlung des Dogmas mit der Wandlung der ganzen Religion?

Das frühe Christentum war autoritäts- und staatsfeindlich. Es befriedigte in der Phantasie die revolutionären, vaterfeindlichen Wünsche der untersten unterdrückten Schichten. Das Christentum, das dreihundert Jahre später zur offiziellen Religion des römischen Imperiums erhoben wurde, hat eine völlig andere soziale Funktion. Es soll eine Religion der Führer und der Geführten zugleich sein, der herrschenden Klasse und der von ihr Beherrschten. Das Christentum erfüllt die Funktion, die Kaiser- und Mithraskult nicht annähernd so gut erfüllen konnte, die große Masse in das absolutistische System des römischen Imperiums einzuordnen. Die revolutionäre Situation, wie sie bis in das zweite Jahrhundert nach Christus geherrscht hatte, war verschwunden. Es tritt der wirtschaftliche Rückgang ein. Das Mittelalter begann sich zu entwickeln. Die wirtschaftliche Situation führte zu einem System von sozialen Bindungen und Abhängigkeiten, das politisch im System

des römischen byzantinischen Absolutismus gipfelte. Das neue Christentum stand unter der Führung der herrschenden Klasse. Das neue Jesusdogma war von ihr und ihren intellektuellen Vertretern, nicht von der Masse geschaffen und formuliert. Das Entscheidende war die Wandlung von der Vorstellung des zu Gott erhobenen Menschen zu der von dem zum Menschen gewordenen Gott.

Indem die neue Vorstellung von dem Sohne, der zwar ein zweites Wesen neben Gott, aber doch eins mit ihm ist, die Spannung zwischen Gott und seinem Sohn in eine Harmonie verwandelt, indem sie die Vorstellung vermied, daß ein Mensch Gott werden könne, eliminierte sie den vaterfeindlichen, revolutionären Charakter der alten Formel. Das in der alten Formel enthaltene Ödipusverbrechen, die Beseitigung des Vaters dadurch, daß sich der Sohn an seine Stelle setzt, wird im neuen Christentum ausgemerzt. Der Vater bleibt in seiner Stellung unangetastet und kein Mensch, sondern sein eingeborener und vor aller Schöpfung existierender Sohn rückt neben ihn. Jesus wird selber Gott, ohne Gott zu stürzen, weil er immer schon ein Bestandteil Gottes war. Bis hieher verstehen wir aber nur das Negative, warum Jesus nicht mehr der zu Gott erhobene, an die Seite des Vaters gesetzte Mensch sein darf. Dem Bedürfnis nach Anerkennung des Vaters, nach passiver Unterordnung unter ihn, hätte aber auch der große Konkurrent des Christentums, der Kaiserkult, genügt. Warum siegte nicht er, sondern das Christentum als Staatsreligion des römischen Imperiums? Weil das Christentum eine Qualität hatte, die es für die soziale Funktion, die es erfüllen sollte, überlegen machte. Das war der Glaube an den gekreuzigten Sohn Gottes. Mit ihm konnten sich auch weiterhin die leidenden und gedrückten Massen identifizieren. Aber die Phantasiebefriedigung war nun eine andere geworden. Die Masse identifiziert sich mit dem Gekreuzigten nun nicht mehr, um in der Phantasie die Entthronung des Vaters vorzunehmen, sondern um dessen Liebe und Gnade zu genießen. Daß der Mensch Gott wird, war Ausdruck der aggressiven, aktiven vaterfeindlichen Tendenzen. Daß Gott zum Mensch ward, wurde Ausdruck der zärtlichen passiven Bindung an den Vater. Die Masse fand ihre Befriedigung daran, daß ihr Repräsentant, der gekreuzigte Jesus, gleichsam im Rang erhöht war, ein präexistenter Gott selber. So wie man nicht mehr auf eine bald eintretende geschichtliche Veränderung wartete, sondern glaubte, daß die Erlösung schon geschehen, das Erhoffte schon eingetreten sei, so hatte man auf die vaterfeindliche Phantasie verzichtet und statt deren eine andere, die harmonisierende des vom Vater freiwillig neben sich gesetzten Sohnes

geschaffen. Hier liegt der Kern der Bedeutung des logischen Widersinns des Trinitätsdogmas.[1]

Der logische Widersinn ist der Ausdruck eines soziologischen, d. h. der Veränderung der sozialen Funktion des Christentums. Aus einer Religion von Empörern und Revolutionären wurde eine Religion der herrschenden Klasse, bestimmt, die Masse zu gängeln und zu führen. Indem man aber den alten revolutionären Repräsentanten beibehielt, befriedigte man auf eine neue Weise die Gefühlsbedürfnisse der Masse. An Stelle einer aktiven Vaterfeindschaft war die Formel der passiven Unterordnung getreten. Man braucht den Vater nicht zu beseitigen, denn der Sohn war ja schon von Anfang an mit Gott gleich, eben weil ihn der Vater selbst aus sich heraus entlassen hatte. In dieser Tatsache der Möglichkeit der Identifizierung mit einem leidenden, aber doch von Anfang an im Himmel weilenden Gott und der gleichzeitigen Eliminierung der vaterfeindlichen Tendenzen dieses Repräsentanten liegt der Grund für den Sieg des Christentums über den Kaiserkultus. Und dieser veränderten Einstellung entsprach auch die oben schon dargestellte Veränderung der Einstellung zu den real existierenden Vaterfiguren, den Priestern, dem Kaiser und den Herrschenden überhaupt.

Die psychische Situation der katholischen Masse des vierten Jahrhunderts unterschied sich von der der Urchristen darin, daß der Haß gegen die Herrschenden und damit auch gegen den Vater Gott nicht mehr bewußt beziehungsweise relativ bewußtseinsnahe war, daß die Menschen ihre revolutionäre Haltung aufgegeben hatten. Der Grund hierfür liegt in der Veränderung der gesellschaftlichen Realität, d. h. also ihres Lebensschicksals. Jede Hoffnung auf den Sturz der Herrschenden und den Sieg der eigenen Klasse war so aussichtslos, daß es — vom psychischen Standpunkt aus gesehen — unzweckmäßig und unökonomisch gewesen wäre, in der Haltung des Hasses zu verharren. Wenn es aussichtslos war, den Vater zu stürzen, dann war es der bessere seelische Ausweg, sich ihm zu fügen, ihn zu lieben und sich von ihm lieben zu lassen. Diese Veränderung der seelischen Einstellung war das notwendige Ergebnis der endgültigen Niederlage der unterdrückten Klasse.

1) Wir können das dritte Glied, den Heiligen Geist, außer acht lassen. Das Trinitätsdogma war ursprünglich ein Binitätsdogma und entstand aus der Kompilation zweier Formeln desselben. Es drückt die Dreiheit von Vater (Heiliger Geist), Mutter (Gott-Vater) und Kind (Jesus) aus. Über Gott-Vater und Mutter siehe weiter unten.

Aber die Aggression konnte ja nicht verschwunden sein. Sie konnte auch nicht geringer geworden sein, denn ihre reale Ursache, die Bedrückung durch die Herrschenden, war weder beseitigt noch gemindert. Wo war sie geblieben? Sie wurde von den Objekten, den Vätern, zurückgewandt gegen die eigene Person. Die Identifizierung mit dem leidenden, gekreuzigten Jesus bot hierzu die großartige Möglichkeit. Im katholischen Dogma ruht nicht mehr der Schwerpunkt wie im urchristlichen auf dem Sturz des Vaters, sondern auf der Selbstvernichtung des Sohnes. Man hat die ursprünglich wesentlich gegen den Vater gerichtete Aggression gegen die eigene Person gewandt und ihr damit eine für die gesellschaftliche Stabilität ungefährliche Abfuhr geschaffen.

Das war aber nur möglich im Zusammenhang mit einer anderen Veränderung. Für die ersten Christen waren die Herrschenden und Reichen die Schlechten, die für ihre Schlechtigkeit den verdienten Lohn ernten würden. Gewiß waren auch die ersten Christen nicht ohne Schuldgefühl wegen ihrer vaterfeindlichen Tendenzen und gewiß hatte die Identifizierung mit dem leidenden Jesus auch schon für sie die Funktion einer Sühne für die eigene Aggression, aber zweifellos lag der Schwerpunkt bei ihnen nicht im Schuldgefühl und der masochistisch sühnenden Reaktion. Bei der katholischen Masse war es anders geworden. Für sie sind nicht mehr die Herrschenden schuld an der Trostlosigkeit und dem Leid des Lebens, sondern die Leidenden selber. Sie selber müssen sich Vorwürfe machen, wenn es ihnen schlecht geht, nur durch eine ständige Sühne, durch eigenes Leid können sie ihre Schuld wieder gut machen und die Liebe und Verzeihung Gottes und seiner irdischen Repräsentanten gewinnen. Indem man leidet, sich selbst entmannt, findet man einen Ausweg aus dem drückenden Schuldgefühl und hat eine Chance, Verzeihung und Liebe zu erhalten.[1] Diesen Prozeß der Verwandlung der Vorwürfe gegen Gott und die Herrschenden in Selbstvorwürfe hat die katholische Kirche in meisterhafter Weise zu beschleunigen und zu stärken verstanden. Sie steigerte das Schuldgefühl der Masse bis zu einem kaum noch erträglichen Maximum und erreichte damit ein doppeltes: einmal, daß sie die Vorwürfe und Aggression gegen die herrschende Klasse von dieser gegen die Personen der leidenden Masse zurückwenden half und zweitens, daß sie sich dieser leidenden Masse als guter und liebender Vater darbot, indem ihre Priester für das von ihnen selber gezüchtete Schuldgefühl Verzeihung und Entsühnung gewährten. Sie züchtete künstlich die psychische

1) Vgl. dazu Freuds Bemerkungen in seiner Studie „Das Unbehagen in der Kultur“, S. 104 ff.

Verfassung, von der sie, beziehungsweise die herrschende Klasse, einen doppelten Vorteil zog: die Ablenkung der Aggression der Masse und die Sicherung ihrer Abhängigkeit, Dankbarkeit und Liebe.

Die Phantasie vom leidenden Jesus hatte aber für die Herrschenden nicht nur diese soziale, sondern zugleich auch eine wichtige psychische Funktion. Sie entlastete sie von den Schuldgefühlen, die sie der Not und des Leidens der von ihr unterdrückten und ausgebeuteten Masse wegen hatte. Sie konnte in Identifizierung mit dem leidenden Jesus selbst Buße tun und sich mit dem Gedanken trösten, daß ja Gottes eingeborener Sohn selber freiwillig gelitten hatte, daß also das Leiden der Masse eine Gnade Gottes für diese selbst sei und keine Ursache für die Herrschenden, sich dieses Leidens wegen Vorwürfe zu machen.

Die Wandlung des Christusdogmas wie der ganzen christlichen Religion entsprach nur der soziologischen Funktion der Religion überhaupt, die gesellschaftliche Stabilität unter Wahrung der Interessen der herrschenden Klasse aufrechtzuerhalten. Für die ersten Christen war es ein beglückender und befriedigender Traum, davon zu phantasieren, daß die gehaßten Autoritäten bald stürzen und sie selber, die jetzt Armen und Leidenden, zur Herrschaft und zum Glück gelangen würden. Nach der endgültigen Niederlage und nachdem sich alle diese Hoffnungen als aussichtslos erwiesen hatten, werden die Massen befriedigt von einer Phantasie, in der die Schuld an allem Leid bei ihnen selber liegt, in der sie aber diese Schuld durch eigenes Leid sühnen können und in der sie Aussicht haben, dann von einem guten Vater geliebt zu werden, so wie er sich als liebender Vater dadurch erwiesen hatte, daß er in Gestalt des Sohnes einmal leidender Mensch geworden war. Was dann noch an Wünschen für ein glückliches und nicht nur entschuldetes Leben übrig blieb, wurde in der Phantasie von einem glücklichen Jenseits befriedigt, einem Jenseits, welches das von den ersten Christen erhoffte historische glückliche Diesseits ersetzen sollte.

Wir haben mit der bisher erörterten Deutung der homousianischen Formel noch nicht deren einzigen und letzten unbewußten Sinn getroffen. Die analytische Erfahrung läßt uns erwarten, daß hinter dem logischen Widersinn der Formel, daß zwei gleich eins sind, noch ein ganz spezifischer unbewußter Sinn stecken muß, dem dieses Dogma seine Bedeutung und faszinierende Wirkung verdankt. Dieser tiefste, unbewußte Sinn der homousianischen Lehre wird sofort deutlich, wenn man an eine ganz einfache Tatsache denkt: wenn man sich vergegenwärtigt, daß es eine einzige reale Situation gibt, in der die Identitätsformel nicht widersinnig ist, sondern

für die sie zutrifft: es ist die Situation des Kindes im Mutterleib. Mutter und Kind sind dann zwei Wesen und doch zugleich nur eins.

Wir sind hier beim Kern der Wandlung in der Vorstellung vom Verhältnis Jesus' zu Gott-Vater angelangt. Nicht nur der Sohn hat sich verändert, sondern auch der Vater. Der strenge, mächtige Vater ist zur bergenden und schützenden Mutter geworden, der einst aufrührerische, dann leidende und passive Sohn zum kleinen Kinde. Unter der Maske des väterlichen Judengottes, der gerade im Kampf mit den vorderorientalischen mütterlichen Gottheiten zur Herrschaft gekommen war, taucht wieder die Gottesgestalt der großen Mutter auf und wird zur beherrschenden Figur des mittelalterlichen Christentums.

Die Bedeutung, die die mütterliche Gottheit für das katholische Christentum vom vierten Jahrhundert an zu spielen beginnt, wird, abgesehen vom eben erwähnten unbewußten Sinn der Homousionsformel, in zwei Tatsachen deutlich: In der Rolle, die die Kirche als solche zu spielen beginnt und im Kultus der Maria.[1] Es wurde oben gezeigt, daß dem frühen Christentum die Idee einer Kirche noch ganz fremd war. Erst im Laufe der Entwicklung kommt es allmählich zur Herausbildung einer hierarchischen Organisation, die Kirche selbst wird eine heilige Institution und mehr als nur die Summe ihrer Mitglieder. Die Kirche vermittelt das Heil, die Gläubigen sind ihre Kinder, sie ist die große Mutter, bei der allein es Geborgenheit und Seligkeit gibt.

Noch deutlicher ist das Wiederaufleben der Figur der mütterlichen Gottheit im Kultus der Maria. Die Figur der Maria ist die aus dem Vater-Gott herausgesprengte, verselbständigte mütterliche Gottheit; in ihr wird der mütterliche Charakter, der unbewußt dem Vater-Gott beigelegt wurde (wenngleich er nicht ganz zur Mutter-Gottheit wurde, sondern auch noch Vaterqualitäten beibehielt) bewußt und unvermischt erlebt und dargestellt.

Noch in der Darstellung, die das Neue Testament von Maria gibt, wird sie in nichts über die Sphäre der hilfsbedürftigen Menschen hinausgehoben. Mit der Entwicklung der Christologie werden auch die Begriffe von ihr immer höher. Je mehr die Figur des geschichtlichen, menschlichen Jesus zugunsten des präexistenten Sohnes Gottes zurücktrat, desto mehr wurde Maria selber vergottet. Während nach dem Neuen Testament Maria in der Ehe mit Joseph noch Kinder gebar, bekämpfte Epiphanius jene Ansicht schon als ketzerisch und frivol. Im Nestorianischen Streit wird 431 gegen

1) Vgl. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft.

Nestorius entschieden, daß Maria nicht nur die Christus-Mutter, sondern auch die Gottes-Mutter ist und vom Ende des vierten Jahrhunderts an beginnt man ihr einen eigenen Kultus zu widmen und Gebete an sie zu richten. Zur gleichen Zeit etwa beginnt auch die Darstellung der Maria in der bildenden Kunst eine große und immer wachsende Rolle zu spielen. Die folgenden Jahrhunderte lassen die Bedeutung der Mutter Gottes nur immer noch mehr wachsen. Ihre Verehrung wird mit jedem Jahrhundert überschwenglicher und allgemeiner. Altäre werden ihr errichtet und ihre Bilder aufgestellt. Aus der Begnadigten wird sie die Gnadenreiche, die Gnadenspenderin mit einer Milde, wie man sie selbst Christus nicht zutraute.[1] Maria mit dem Kinde wird zum Sinnbild des katholischen Mittelalters.

Die ganze Bedeutung der kollektiven Phantasie von der stillenden Madonna wird erst durch die Ergebnisse psychoanalytischer klinischer Forschungen deutlich. Sándor Radó hat in seiner Arbeit über das „Problem der Melancholie"[2] auf die außerordentliche Bedeutung hingewiesen, die die Verhungerungsangst einerseits und anderseits die Glückseligkeit oraler Befriedigung im Seelenleben des Einzelnen spielt. „Die Qualen des Hungers werden zur seelischen Vorstufe der späteren ‚Strafen', und über die Schule der Strafen hindurch zum Urmechanismus der Selbstbestrafung, die dann in der Melancholie zu einer so verhängnisvollen Bedeutung gelangt. Hinter der maßlosen Verarmungsangst des Melancholikers ist ja auch nur die Angst vor dem Verhungern (also am körperlichen Besitzstand verarmen) verborgen, mit der die Vitalität eines normalen Ichrestes auf die lebensbedrohliche, melancholische Sühneaktion reagiert. Das Trinken an der Brust aber bleibt das strahlende Vorbild der unausbleiblichen, verzeihenden Liebeszuwendung. Es ist gewiß kein Zufall, daß die stillende Madonna mit dem Kind zum Sinnbild einer mächtigen Religion und durch ihre Vermittlung zu dem einer ganzen Epoche unserer abendländischen Kultur geworden ist. Ich meine, die Zurückführung des Sinnzusammenhanges Schuld—Sühne—Ver-

1) Es wurde verschiedentlich auf den Zusammenhang der Marienverehrung mit der Verehrung der heidnischen Muttergöttinnen hingewiesen. Ein besonders deutliches Beispiel sind die Kollyridianerinnen, die als Priesterinnen der Maria an einem ihr geweihten Tage Kuchen in feierlicher Prozession herumführten, ähnlich dem von Jeremias erwähnten Kultus der kanaanitischen Königin des Himmels. Vgl. Rösch: Th. St. K., 1888, S. 278f., der jene Brotkuchen als Phallussymbol deutet und die von den Kollyridianerinnen verehrte Maria als identisch mit der orientalisch-phönizinischen Astarte ansieht (siehe Realenzykl. f. pr. Th. u. K. Bd. XII, Leipzig 1915.)

2) Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Bd. XIII, S. 439 ff.

zeihung auf die frühinfantile Erlebnisreihe Wut—Hunger—Trinken an der Brust erklärt uns das Rätsel, warum die Hoffnung auf Absolution und Liebe die vielleicht mächtigste Bildung ist, die wir in den höheren Schichten des menschlichen Seelenlebens antreffen."[1] Die Untersuchung Radós macht den Zusammenhang zwischen der Phantasie vom leidenden Jesus und der vom Jesuskinde an der Mutterbrust erst ganz verständlich. Beide Phantasien sind Ausdruck des Wunsches nach Verzeihung und Sühne. In der Phantasie vom gekreuzigten Jesus wird die Verzeihung erlangt durch passive, sich selbst kastrierende Unterwerfung unter den Vater, in der Phantasie vom Jesuskinde an der Brust der Madonna fehlt das masochistische Moment, an die Stelle des Vaters ist die Mutter getreten, die, indem sie das Kind stillt, Verzeihung und Sühne gewährt. Dasselbe beglückende Gefühl liegt im unbewußten Sinn des homousianischen Dogmas, der Phantasie von dem im Mutterleib geborgenen Kinde.

In dieser Phantasie der großen verzeihenden Mutter liegt der Höhepunkt der Befriedigung, die das katholische Christentum der Phantasie der Massen zu bieten hatte. Je mehr die Massen litten, je mehr ihre reale Situation der des leidenden Jesus glich, desto mehr konnte und mußte in der Phantasie neben der Figur des leidenden Jesus die des seligen Säuglings treten, desto mehr aber mußten die Menschen zu einer passiven infantilen Haltung regredieren. Diese Haltung schloß die aktive Empörung gegen die Herrschenden aus, sie war die seelische Verfassung, wie sie dem Menschen der ständisch aufgebauten mittelalterlichen Gesellschaft entsprach, der sich in einer oralen Abhängigkeit von den Herrschenden befand, erwartete, von ihnen sein Nahrungsminimum zu erhalten und für den das Hungern ein Beweis seiner Sünde war.

V) Die Wandlungen des Dogmas bis zum Nizeanischen Konzil

Wir haben bisher den Wandel der Vorstellungen von Christus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater in ihrem Anfangs- und Endpunkt, dem urchristlichen Glauben und dem Nizeanischen Dogma verfolgt und aufzuzeigen versucht, welches die Motive für die dogmatischen Veränderungen waren. Diese Entwicklung hat aber viele Zwischenstufen gehabt, die durch die verschiedenen

1) Seite 445f.

bis zum Nizeanischen Konzil erfolgenden Dogmenformeln charakterisiert sind und diese dogmatische Entwicklung verläuft ebenso in Gegensätzen und ist ebenso nur dialektisch zu verstehen wie die allmähliche Entwicklung des Christentums von einer revolutionären in eine staatsbejahende Religion. Den Nachweis, daß die einzelnen Stationen der dogmatischen Entwicklung jenen der sozialen und psychischen Veränderung der Christen entsprechen, d. h. daß die verschiedenen dogmatischen Formulierungen jeweils einer ganz bestimmten Schicht und ihren Bedürfnissen entsprechen, so wie dieser Nachweis für den Anfangs- und vorläufigen Endpunkt der dogmatischen Entwicklung zu führen versucht worden ist, zu erbringen, ist Aufgabe einer besonderen Arbeit. Die Grundzüge sollen jedoch hier angedeutet werden.

Das zweite christliche Jahrhundert, d. h. das Christentum, das bereits mit dem „Revisionismus" begonnen hat, ist charakterisiert durch einen Zweifrontenkrieg, wie er sich aus der von uns oben ausführlich geschilderten Situation mit Notwendigkeit ergab: es mußten einerseits die revolutionären Tendenzen, die an den verschiedensten Stellen immer noch mit einiger Gewalt aufflackerten, unterdrückt werden, anderseits aber auch solche Tendenzen, die die Verweltlichung und „Verbürgerlichung" allzu schnell vornehmen wollten, schneller als es die soziale Entwicklung zuließ. Nur ein langsamer, allmählicher Weg konnte die Masse von der Hoffnung auf einen revolutionären Jesus zum Glauben an einen staatsbejahenden führen. Der stärkste Ausdruck der alten urchristlichen Tendenzen war der Montanismus. Der Montanismus, ursprünglich das gewaltsame Unternehmen eines phrygischen Propheten Montanus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, war eine Reaktion gegen die Verweltlichung des Christentums, die den altchristlichen Enthusiasmus wieder herzustellen suchte. Montanus wollte die Christen aus ihren bürgerlichen Verhältnissen herausführen und mit seinen Anhängern ein neues, weltabgeschiedenes Gemeinwesen gründen, das sich auf das Herabfahren des „oberen Jerusalems" bereiten sollte. Der Montanismus war ein Aufflackern der urchristlichen Stimmung, aber der Wandlungsprozeß des Christentums war schon so weit fortgeschritten, daß diese revolutionäre Strömung von seinen offiziellen Autoritäten als Ketzerei bekämpft wurde und diese sich zum Büttel des römischen Staates machten. (Das Verhalten Luthers zu den aufständischen Bauern und den Wiedertäufern enthält manche Vergleichspunkte.)

Die Gnostiker dagegen, die intellektuellen Vertreter des wohlhabenden hellenistischen Bürgertums, drängten auf einen „akuten Verlauf des Prozesses", „der in der Kirche schon früher begonnen und im katholischen

System eine langsame und gewisse Verwirklichung gefunden hatte".[1] Der Gnostizismus, nach Harnack der Versuch einer „akuten Verweltlichung" des Christentums, antizipiert eine Entwicklung, die hundertfünfzig Jahre länger dauern mußte und deshalb wurde er zu jenem Zeitpunkt ebenso von der offiziellen Kirche bekämpft wie der Montanismus; aber nur eine undialektische Auffassung kann übersehen, daß der Kampf der Kirche gegen den Montanismus und gegen den Gnostizismus einen ganz verschiedenen Charakter trug: Der Montanismus wurde bekämpft, weil er eine bereits überwundene und für die nun das Christentum führenden Herren gefährliche Stimmung wieder aufflackern ließ, der Gnostizismus, weil er das Gewünschte allzu schnell und plötzlich durchsetzen wollte, weil er das Geheimnis der kommenden christlichen Entwicklung rascher aussprach, als es das Bewußtsein der Massen schon ertragen konnte. Die gnostischen Glaubensvorstellungen, speziell die christologischen und eschatologischen, entsprechen ganz den Erwartungen, die wir nach der bisher geführten Untersuchung über den sozialpsychologischen Hintergrund der dogmatischen Entwicklung an sie stellen müssen. Es wundert uns nicht, daß der Gnostizismus die gesamte urchristliche Eschatologie und speziell die Wiederkunft Christi und Auferstehung des Fleisches leugnet und von der Zukunft nur die Befreiung des Geistes von der sinnlichen Hülle erwartet. Dieser völlige Verzicht auf die Eschatologie, die sich im Katholizismus hundertfünfzig Jahre später durchgesetzt hat, war damals noch verfrüht und eschatologische Vorstellungen wurden von den Apologeten, die im übrigen sich schon viel weiter von der urchristlichen Auffassung entfernt hatten, als ein „archaischer" (Harnack), aber damals zur Befriedigung der Masse notwendiger Rest, noch ideologisch aufrechterhalten. Mit dem Verzicht auf die Eschatologie, d.h. auf die Hoffnung auf eine sich real, historisch vollziehende Befreiung und Erlösung der Menschen hängt eng eine andere Lehre des Gnostizismus zusammen: die Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und die Behauptung, „daß die gegenwärtige Welt aus einem Sündenfall, respektive aus einem wiedergöttlichen Unternehmen entstanden, und daher das Produkt eines bösen oder mittleren oder schwachen Wesens sei".[2] Der Sinn dieser These ist klar: wenn die Schöpfung, d. h. die historische Welt, wie sie ihren Ausdruck im gesellschaftlichen und politischen Leben findet, von Anfang an schlecht ist, wenn sie von einem mittleren oder schwächlichen Gott geschaffen ist, dann kann

1) Harnack: Dogmengeschichte. 6. Aufl., 1922, S. 63.
2) Harnack, a. a. O. S. 74.

sie ja gar nicht erlöst werden, dann müssen ja die urchristlich-eschatologischen Hoffnungen falsch und unbegründet sein und dies gerade ist es, was jene den Gnostizismus produzierende Gesellschaftsschicht beweisen wollte und mußte. Sie verzichtet auf die reale, kollektive Veränderung und Erlösung der Menschheit und stellt dafür ein individuelles Ideal der Erkenntnis auf, wobei sie die Menschen in religiöser und geistiger Hinsicht ebenso in feste und gegebene Klassen und Kasten einteilt, wie sie das in gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht als gut und gottgegeben ansah. Sie teilt die Menschen ein in Pneumatiker, die die höchste Seligkeit genießen, Psychiker, die nur einer minderen zuteil werden und Hyliker, die ganz dem Untergang verfallen sind, ein Verzicht auf kollektive Erlösung und eine Bejahung der klassenmäßigen Schichtung der Gesellschaft, wie sie der Katholizismus in seiner späteren Trennung zwischen Laien und Priestern beziehungsweise dem Leben der gemeinen Masse und dem Mönchsleben durchgeführt hat.

Welches war nun die Vorstellung dieser Gnostiker von Jesus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater. Sie lehrten, „daß man in Jesus Christus . . . den himmlischen Aeon Christus und die menschliche Erscheinung desselben stark unterscheiden und jeder ‚Natur' ein ‚*distincte agere*' beilegen müsse beziehungsweise die Theorie des Doketismus". „Von den Gnostikern nahmen die einen, wie Basilides, überhaupt keine wirkliche Vereinigung zwischen Christus und dem Menschen Jesus an, den sie übrigens für einen wirklichen Menschen hielten; vielmehr sei die Vereinigung eine ganz vorübergehende gewesen: der Mensch Jesus habe nur eine zeitlang die gleichgültige Basis für den Aeon Christus gebildet; dieser habe sich bereits vor der Kreuzigung von dem Menschen Jesus wieder getrennt. Die anderen, wie ein Teil der Valentinianer . . . und der Marcionschüler Apelles lehrte, daß der Leib Jesu ein himmlisches beziehungsweise ein psychisches Gebilde gewesen und nur scheinbar dem Schoß der Maria entstammte (d. h. nur durch ihn hindurchgegangen) sei. Die Dritten endlich, wie Satornil (ähnlich Marcion) erklärten, daß die ganze sichtbare Erscheinung Christi Phantasma gewesen sei und stellten konsequent die Geburt Christi in Abrede".[1]

Was ist der Sinn dieser Vorstellungen? Das Entscheidende ist, daß die ursprüngliche christliche Vorstellung, daß ein wirklicher Mensch zum Gott wird, deren vaterfeindlichen und revolutionären Charakter wir nachgewiesen haben, eliminiert wird. Die verschiedenen gnostischen Richtungen sind

1) Harnack, a. a. O. S. 74 bis 75.

nur Ausdruck der verschiedenen Möglichkeiten dieser Eliminierung. Allen ist gemeinsam zu leugnen, daß Christus ein wirklicher Mensch gewesen sei und damit die Unantastbarkeit des Vater-Gottes zu behaupten. Auch der Zusammenhang mit den Erlösungsvorstellungen ist klar. So wenig wie diese von Natur aus schlechte Welt eine gute werden kann, so wenig konnte ein wirklicher Mensch ein Gott werden, d. h. so wenig ist an der bestehenden gesellschaftlichen Situation etwas zu ändern. Es ist ein Mißverständnis zu glauben, daß die These der Gnostiker, daß der alttestamentische Schöpfergott nicht der höchste, sondern ein minderwertiger Gott, ein Ausdruck besonders vaterfeindlicher Tendenzen sei. Sie mußten ja eben gerade deshalb die Minderwertigkeit des Schöpfergottes behaupten, um die These von der Unwandelbarkeit der Welt und der menschlichen Gesellschaft zu beweisen und diese Behauptung war deshalb für sie kein Ausdruck vaterfeindlicher Regungen, weil es sich im Gegensatz zu den ersten Christen für sie ja um den ihnen fremden Judengott Jahwe handelt, den zu respektieren für diese Griechen kein Anlaß und den zu entthronen für sie keinen besonderen Aufwand an vaterfeindlichen Regungen nötig machte oder voraussetzte.

Die katholische Kirche, die den Montanismus als schädlichen Rest, den Gnostizismus als voreilige Antizipierung des Kommenden bekämpfte, ging schrittweise, aber stetig ihren Weg bis zur endgültigen Erreichung ihres Zieles im vierten Jahrhundert. Die Apologeten sind die theoretischen Schrittmacher dieser Entwicklung. Sie schaffen Dogmen, — dieser Begriff im technischen Sinne wurde zuerst von ihnen angewendet, — in denen die veränderte Einstellung zu Gott und Gesellschaft zum Ausdruck kam. Allerdings nicht so radikal wie es im Gnostizismus der Fall war: So wurde schon oben darauf hingewiesen, daß sie an den eschatologischen Vorstellungen festhielten und damit noch eine Brücke mit dem Urchristentum aufrechterhielten. Ihre Lehre von Jesus und seinem Verhältnis zu Gott-Vater aber ist dem gnostischen Standpunkt eng verwandt und enthält den Kern des Nizeanischen Dogmas. Sie wenden sich an die Gebildeten und versuchen, ihnen das Christentum als höchste Philosophie darzustellen. „Sie haben damit das Christentum rational gemacht und es auf eine Formel gebracht, die dem *common sense* aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters (d. h. der herrschenden und besitzenden Schicht. E. F.) entsprach.“[1]

1) Harnack, a. a. O. S. 113.

Wenn die Apologeten auch nicht lehren, daß die Materie etwas Schlechtes ist, so haben sie dennoch Gott nicht zum direkten Urheber der Welt gemacht, sondern die göttliche Vernunft personifiziert und zwischen Gott und Welt geschoben. Eine These, wenn auch weniger radikal als die entsprechende gnostische, doch dieselbe, oben dargestellte, gegen die historische Erlösung gerichtete Tendenz hat. Der Logos, von Gott zum Zwecke der Schöpfung aus sich herausgesetzt und durch einen freiwilligen Akt gezeugt, ist für sie der Sohn Gottes. Er ist einerseits nicht von Gott abgetrennt, sondern das Ergebnis der Selbstentfaltung Gottes. Anderseits ist er Gott und Herr, seine Persönlichkeit hat einen Anfang genommen, ist Kreatur Gott gegenüber, aber die Subordination liegt nicht in seinem Wesen, sondern in der Origination.

Diese Logoschristologie der Apologeten ist im Kern identisch mit dem Nizeanischen Dogma. Die adoptianische, vaterfeindliche These von dem Menschen, der Gott geworden ist, ist beseitigt, und Jesus ist der präexistente eingeborene Sohn Gottes, eines Wesens mit ihm und doch ein zweiter neben ihm. Die Deutung, die wir für dieses Kernstück des Nizeanischen Dogmas gegeben haben, gilt also im wesentlichen schon für die Logoschristologie, die eben damit zum entscheidenden Wegbereiter des neuen katholischen Christentums geworden ist.

„Die Einbürgerung der Logoschristologie in den Glauben der Kirche ... bedeutete die Umwandlung des Glaubens in eine Glaubenslehre mit griechisch-philosophischem Gepräge; sie schob die alten eschatologischen Vorstellungen zurück, ja verdrängte sie; sie setzte hinter den Christus der Geschichte einen begrifflichen Christus, ein Prinzip, und wandelte den geschichtlichen in eine ‚Erscheinung'; sie wies den Christen auf ‚Natur' und auf naturhafte Größen, statt auf die Person und das Sittliche; sie gab dem Glauben der Christen definitiv die Richtung auf die Kontemplation von Ideen und Lehrsätzen und bereitete damit das mönchische Leben einerseits, das bevormundete Christentum der unvollkommenen, tätigen Laien anderseits vor; sie legitimierte hundert Fragen der Kosmologie und der Weltwissenschaft als kirchliche und verlangte bei Verlust der Seligkeit eine bestimmte Antwort; sie führte dazu, daß man statt Glauben vielmehr Glauben an den Glauben predigte und verkümmerte die Religion, indem sie sie scheinbar erweiterte. Aber indem sie den Bund mit der Weltwissenschaft perfekt machte, gestaltete sie das Christentum zur Welt-, freilich auch zur Allerweltsreligion und bereitete die Tat Konstantins vor."[1]

1) **Harnack**, a. a. O. S. 155.

In der Logoschristologie ist somit der Kern des endgültigen christlich-katholischen Dogmas geschaffen. Ihre Anerkennung und Einbürgerung geht aber nicht ohne einen heftigen Kampf gegen Glaubensvorstellungen vor sich, die ihr widersprachen und hinter denen sich die letzten Reste der urchristlichen Anschauung und urchristlichen Stimmung verbargen. Man hat diese Vorstellung als Monarchianismus bezeichnet (zuerst Tertullian); man kann innerhalb des Monarchianismus zwei Richtungen unterscheiden: die adoptianische und die modalistische. Der adoptianische Monarchianismus ging von der menschlichen Person Jesus aus, die zum Gott wurde. Der modalistische hielt Jesus nur für eine Erscheinung Gott-Vaters und nicht einen Gott neben ihm. Monarchianisch sind beide Richtungen deshalb, weil sie die Monarchie Gottes behaupten, die eine, indem ein Mensch von göttlichem Geist erfüllt ist, aber Gott als einziger unangetastet bleibt, die andere, indem der Sohnesgott nur eine Erscheinungsform des Vatergottes ist und auch so wiederum die Monarchie Gottes aufrechterhalten wird. So sehr sich scheinbar die beiden Ausläufer des Monarchianismus widersprechen, so wenig bestand in Wirklichkeit ein schroffer Gegensatz. Harnack weist darauf hin, daß beide scheinbar so entgegengesetzten Ansichten vielfach ineinander übergehen und die psychoanalytische Deutung macht uns die innere Verwandtschaft beider monarchianischer Richtungen völlig verständlich. Es wurde oben ausführlich darüber gesprochen, daß der unbewußte Sinn der adoptianischen Vorstellung der Wunsch nach Beseitigung des Vatergottes ist; wenn ein Mensch Gott werden kann und zur Rechten Gottes thront, so ist in Wirklichkeit damit Gott entthront. Dieselbe vaterfeindliche Tendenz ist aber auch im modalistischen Dogma deutlich; wenn Jesus nur eine Erscheinungsform Gottes war, so ist ja Gott-Vater selber gekreuzigt worden, hat gelitten und ist gestorben (man bezeichnete diese Ansicht geradezu als Patripassianismus). In dieser modalistischen Auffassung ist eine deutliche Verwandtschaft mit den alten vorderorientalischen Mythen vom sterbenden Gott (Attis, Adonis, Osiris) erkennbar, von deren unbewußt Vater-Gott feindlichem Sinn schon gesprochen wurde.

Es ist also gerade umgekehrt, wie eine die psychische Situation der das Dogma tragenden Menschen vernachlässigende Deutung annehmen würde: der Monarchianismus, der adoptianische wie der modalistische, bedeutet in Wirklichkeit nicht eine gesteigerte Verehrung Gottes, sondern das Gegenteil, den Wunsch nach seiner Beseitigung, der sich in der Vergöttlichung eines Menschen oder in der Kreuzigung Gottes selber ausdrückt. Nach allem bisher Gesagten ist es auch völlig verständlich, wenn Harnack als eine

der wesentlichen Gemeinsamkeiten beider modalistischen Richtungen die Tatsache betont, daß beide die heilsgeschichtliche Auffassung der Person Christi gegenüber der naturgeschichtlichen vertreten. Wir haben ja gesehen, daß die heilsgeschichtliche Auffassung, d. h. die Vorstellung vom wiederkehrenden, ein neues Reich gründenden Jesus ein wesentliches Stück des urchristlichen, revolutionären, vaterfeindlichen Glaubens war und wir sind also nicht überrascht, diese Auffassung auch bei den beiden monarchianischen Richtungen zu finden, deren Verwandtschaft mit der urchristlichen Lehre wir aufgezeigt haben. Wir sind auch nicht darüber überrascht, wenn Tertullian und Origines bezeugen, daß die Masse des christlichen Volkes monarchianisch denke, und verstehen, daß der Kampf gegen den Monarchianismus beider Richtungen ein wesentlicher Ausdruck des Kampfes gegen die in der Masse noch wurzelnden Vater-Gott- und staatsfeindlichen Tendenzen war.

Wir übergehen die einzelnen Schattierungen innerhalb der dogmatischen Entwicklung und kommen zur großen Auseinandersetzung, die auf dem Nizeanischen Konzil einen vorläufigen Abschluß fand: den Streit zwischen Arius und Athanasius. Arius lehrt, daß Gott der einzige ist, neben dem es keinen anderen gibt, und daß sein Sohn eine seinem Wesen nach selbständige, vom Vater völlig verschiedene Größe ist. Er hat weder ein Wesen mit dem Vater, noch die gleiche Naturbeschaffenheit, er ist nicht wahrhaftiger Gott und er hat göttliche Eigenschaften nur als erworbene und nur teilweise; weil er nicht ewig ist, ist auch seine Erkenntnis nicht vollkommen. Ihm gebührt daher nicht die gleiche Ehre wie dem Vater. Aber er ist vor der Weltzeit als Werkzeug zur Schöpfung der übrigen Kreaturen von Gott aus seinem Willen als selbständiges Wesen geschaffen. Athanasius stellt den Sohn als zu Gott gehörig der Welt gegenüber. Er ist gezeugt aus dem Wesen Gottes, d. h. er hat vollkommen Teil an der ganzen Natur des Vaters, hat ein und dasselbe Wesen mit dem Vater gemein und bildet mit ihm eine strenge Einheit.

Unschwer erkennen wir hinter dem Gegensatz zwischen Arius und Athanasius den alten Streit zwischen der monarchianistischen Auffassung und der Logoschristologie der Apologeten (wenn auch Athanasius im einzelnen die alte Logoslehre durch neue Formulierungen ersetzt), den Kampf zwischen der Vater-Gott feindlichen, revolutionären Strömung und der „revisionistischen“ Vater-Gott- und staatsbejahenden, auf kollektive und historische Befreiung verzichtenden Strömung, wie sie im vierten Jahrhundert, als das Christentum die offizielle Religion des römischen Imperiums

wird, endgültig gesiegt hat. Arius, ein Schüler Lucians, der seinerseits ein Schüler Pauls von Samosata, einer der hervorragendsten Vertreter des Adoptianismus war, vertrat den Adoptianismus nicht mehr in seiner reinen ursprünglichen Form, sondern schon untermischt mit Elementen der Logoschristologie. Das konnte auch nicht anders sein, denn die Entwicklung des Christentums in der Richtung vom urchristlichen Enthusiasmus weg auf die katholische Kirche hin, hatte schon solche Fortschritte gemacht, daß der alte Gegensatz nur noch in der Sprache, gleichsam auf dem Territorium der kirchlichen Anschauungen ausgekämpft werden konnte. Wenn der Streit zwischen Athanasius und Arius sich scheinbar um eine kleine Differenz (ob Gott und sein Sohn wesenseins oder wesensgleich sei, *homousios* oder *homoiusios*) drehte, so war die Kleinheit dieser Differenz eben die Folge des schon fast völligen Sieges über die urchristlichen Tendenzen, aber hinter diesem Kampf steckt nichts anderes als der Kampf zwischen den vaterfeindlichen revolutionären Tendenzen und den vaterfreundlichen reaktionären. Das arianische Dogma war eine der letzten Zuckungen der urchristlichen Bewegung; der Sieg des Athanasius war die Besiegelung der Niederlage der Religion und der Hoffnungen der kleinen Bauern, Handwerker und Proletarier Palästinas.

Wir haben nun in großen Zügen zu zeigen versucht, wie die einzelnen Etappen der dogmatischen Entwicklung charakterisiert sind durch die gesamte Richtung der Entwicklung von urchristlichem Glauben bis zum Nizeanischen Dogma. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die wir uns an dieser Stelle versagen müssen, ähnlich, wie wir das oben für die Anfangs- und Endsituation getan haben, auch die reale Lebenssituation der Gruppen, die hinter den einzelnen Etappen der dogmatischen Entwicklung standen, beziehungsweise sie vertraten, aufzuzeigen. Also auch etwa die Frage zu untersuchen, warum gerade neun Zehntel des Orients und die Germanen am Arianismus hingen. Soviel aber glauben wir gezeigt zu haben, daß auch die einzelnen Etappen der dogmatischen Entwicklung so wie Anfangs- und Endpunkt aus der Veränderung der realen Situation der Gesellschaft beziehungsweise der Christen zu verstehen ist.

VI) Ein anderer Deutungsversuch

Welches sind die methodischen und die sich daraus ergebenden inhaltlichen Differenzen zwischen dieser Arbeit und der von Theodor Reik, die den gleichen Gegenstand behandelt?

Reik geht folgendermaßen methodisch vor. Gegenstand seiner Untersuchungen ist das Dogma und speziell das christologische Dogma. Indem er sich „bemüht, die Parallele zwischen Religion und Zwangsneurose fortzuführen und den Zusammenhang beider Erscheinungen an einzelnen Beispielen zu zeigen", will er „besonders an diesem repräsentativen Beispiel darzulegen versuchen, daß das religiöse Dogma in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit der neurotischen Zwangsidee entspricht, mit anderen Worten, daß es der bedeutsamste Ausdruck des Zwangsdenkens der Völker ist". Er will „ferner zeigen, daß die psychischen Vorgänge, welche zur Konstituierung und Entwicklung des Dogmas führen, durchaus dem seelischen Mechanismus des Zwangsdenkens folgen, daß dieselben Motive hier wie dort vorherrschen" und ferner auch, „daß in der Dogmenbildung dieselben Abwehrtechniken benützt werden, wie in den Zwangsvorgängen beim Einzelnen".

Welches ist der Weg, auf dem Reik zu seiner These von der grundsätzlichen Analogie zwischen Zwangsidee und Dogma kommt?

Zunächst erwartet er ja auf Grund seiner Vorstellung von der Analogie zwischen Religion und Zwangsneurose diese Übereinstimmung in allen Einzelteilen beider Phänomene, also auch zwischen dem religiösen Denken und dem Zwangsdenken, zu finden. Er wendet sich dann der dogmatischen Entwicklung zu und sieht, wie sie sich in der Linie eines dauernden Streitens um kleine Abweichungen vollzieht und es liegt nun nahe, diese auffallende Ähnlichkeit zwischen der dogmatischen Entwicklung und dem Zwangsdenken als Beweis für die Identität beider Erscheinungen anzusehen und so das Unbekannte durch das Bekannte zu erklären, d. h. die Dogmenbildung als nach denselben Gesetzen erfolgend zu verstehen, nach denen das zwangsneurotische Denken vor sich geht. Die Annahme einer inneren Verwandtschaft beider Phänomene wird noch dadurch verstärkt, daß gerade beim Christusdogma das Verhältnis zu Gott-Vater, beziehungsweise die Tatsache der Ambivalenz, eine auffallende und besondere Rolle spielt.

In der methodischen Einstellung Reiks stecken einige Voraussetzungen, die von ihm nicht explizite genannt werden, deren Hervorhebung zur Kritik seiner Methode aber notwendig ist. Die wichtigste ist die folgende: Weil sich die Religion, in diesem Fall das Christentum, als eine Einheit auffaßt und darstellt, wird auch auf ein einheitliches Subjekt als Träger dieser Religion zurückgeschlossen und die Masse so behandelt, als wäre sie ein Mensch, ein Individuum. So wie die organizistische Soziologie die Gesellschaft als lebendiges Wesen aufgefaßt hat und die einzelnen Gruppen innerhalb der Gesellschaft als die verschiedenen Teile eines Organismus verstand, also

von den Augen, der Haut, dem Kopf usw. der Gesellschaft gesprochen hat, hat Reik eine solche organizistische Auffassung — nicht im anatomischen, sondern im psychologischen Sinne. Zu dieser Vorstellung kommt aber noch eine weitere hinzu: Er versucht nicht, die Massen, deren Einheitlichkeit er voraussetzt, in ihrer realen Lebenssituation zu untersuchen (diese Untersuchung würde allerdings rasch die Unrichtigkeit der These von ihrer Einheitlichkeit erweisen), sondern er bleibt bei den Ideen und Ideologien stehen, die von den Massen produziert werden, ohne sich wesentlich um deren reale Träger, die lebendigen Menschen und ihre psychische Situation im Konkreten zu kümmern. Er läßt nicht die Ideologien verstehen als Produkte von Menschen, sondern er rekonstruiert die Menschen aus den Ideologien. Seine Methode ist infolgedessen in unserem Fall eine reine dogmengeschichtliche und nicht, wie es andernfalls wäre, ebensosehr eine religions- und sozialgeschichtliche. So ist sie nicht nur verwandt mit der organizistischen Soziologie, sondern ebensosehr mit einer extremen ideengeschichtlich orientierten Religionsforschung, zu deren Überwindung man Ansätze sogar schon bei manchen Vertretern der theologischen Forschungsrichtung vorfindet (z. B. bei A. v. Harnack). Reik verfällt in seiner Methode gerade dem extremen theologischen Standpunkt, den er im inhaltlichen bewußt und explizite so stark bekämpft und ablehnt. Dieser kirchliche Standpunkt behauptet ja gerade die Einheit der Religion, ja der Katholizismus sogar ihre Unwandelbarkeit, und wenn man das Christentum analysiert als wäre es ein lebendiges Individuum, so befindet man sich tatsächlich methodisch am nächsten diesem katholisch-orthodoxen Standpunkt. Die Gemeinsamkeit beider Standpunkte ist am tiefsten begründet in der Auffassung der Unveränderlichkeit und Nichtentwicklung des Menschen in der Geschichte. Durch diese methaphysische Voraussetzung, die Reik mit der katholischen Kirche teilt, wird die innere Verwandtschaft seiner Methode mit der kirchlichen hergestellt.

Die oben besprochene methodische Differenz ist gerade für die Untersuchung des christlichen Dogmas von besonderer Bedeutung, weil es für den Begriff der Ambivalenz, der im Mittelpunkt der Reikschen Arbeit steht, von entscheidender Bedeutung ist, ob die Voraussetzung eines einheitlichen Subjektes, über die aber erst nach der bei Reik fehlenden Untersuchung der realen psychischen, sozialen und wirtschaftlichen Situation, der „psychischen Oberfläche" der Gruppe entschieden werden kann, zutrifft oder nicht. Diese Arbeit hat zu zeigen versucht, daß diese Voraussetzung für das Christentum jener Epoche falsch ist. Wenn das so ist, so würde die Anwendung des Begriffs der Ambivalenz im Sinne Reiks natürlich auch hinfällig werden.

Von einer Ambivalenz kann ja nur da gesprochen werden, wo es sich um den Konflikt von Triebregungen innerhalb eines Individuums oder einer Gruppe relativ gleichartiger Individuen handelt. Also wenn ein Mensch einen anderen gleichzeitig liebt und haßt, kann von einer Ambivalenz die Rede sein. Wenn aber von zwei Menschen der eine einen dritten liebt, der andere ihn haßt, so sind sie Gegner, man kann analysieren, warum der eine liebt und der andere haßt (wobei sich herausstellen mag, daß bei jedem auch noch ein Stück der jeweils entgegengesetzten Triebregung aufzufinden ist), aber es wäre verwirrend, von einer „Ambivalenz" der von diesen beiden Personen gebildeten Gruppe zu reden. Wenn wir innerhalb einer Gruppe auf das gleichzeitige Vorhandensein entgegengesetzter Impulse treffen, so kann erst das Eindringen in die reale Situation dieser Gruppe zeigen, ob hinter ihrer relativen Einheitlichkeit sich nicht verschiedene Untergruppen mit verschiedenen psychischen Situationen bekämpfen und sich die scheinbare Ambivalenz als ein einfacher Kampf verschiedener Untergruppen entpuppt. Ein Beispiel soll das illustrieren: Nehmen wir an, in einigen hundert oder tausend Jahren würde ein psychoanalytischer Forscher, der nach der Reikschen Methode vorgeht, beim Studium der politischen Geschichte Deutschlands nach der Revolution von 1918 auf den Flaggenstreit stoßen. Er würde feststellen, daß es im deutschen Volk solche gab, die schwarz-weiß-rot als Flagge wollten, andere die schwarz-rot-gold forderten, wieder andere die rot verlangten und daß es dann zu einer Einigung kam, bei der man eine Flagge schwarz-rot-gold und eine andere schwarz-weiß-rot mit einer schwarz-rot-goldenen Ecke zu machen beschloß. Der von uns eben phantasierte Analytiker würde zunächst die Rationalisierungen durchschauen, wie etwa die, daß man schwarz-weiß-rot behalten müsse, weil diese Farben auf dem Meer besser sichtbar seien als schwarz-rot-gold, er würde darstellen, welche Bedeutung in diesem Streit die Einstellung zum Vater (Monarchie oder Republik) hat und er würde in diesem Flaggenstreit dann weiter eine Analogie zum Denken zwangsneurotischer Kranker entdecken. Er würde Beispiele anführen können, wo gerade der Zweifel, welche Farbe die richtige sei (Reiks Beispiel von dem Patienten, der über die weiße oder schwarze Krawatte grübelt, würde hierher vorzüglich passen), getragen ist vom Konflikt der ambivalenten Triebregungen, kurz, er würde in dem Hin und Her über die Farbe der Flagge und in dem schließlichen Flaggenkompromiß ein dem Zwangsdenken analoges und von denselben Ursachen bedingtes Phänomen erblicken. Niemand, der die realen Verhältnisse überschaut (und auch der spätere Forscher, soweit er seine Aufmerksamkeit

nicht in erster Linie den konkurrierenden Flaggenlosungen, sondern den dahinterstehenden Menschen zuwenden wird) wird bezweifeln, daß der Analogieschluß falsch wäre. Es ist vielmehr klar, daß es ganz verschiedene Gruppen, mit verschiedenen rationalen und affektiven Interessen sind, die miteinander im Kampf liegen, daß der Kampf um die Flagge ein Kampf zwischen seelisch und wirtschaftlich verschieden eingestellten Gruppen ist, daß es sich um alles andere als um einen „Ambivalenzkonflikt“ handelt und daß der Kompromiß nicht der Ausgang eines Ambivalenzkonfliktes ist, sondern der rationale Ausgleich verschiedener Ansprüche der miteinander ringenden Gruppen.

Welche inhaltlichen Differenzen ergeben sich aus der methodischen Differenz? Es stellt sich heraus, daß sowohl in der Deutung des Inhalts des Christusdogmas die verschiedenen Methoden teilweise zu entgegengesetzten Auffassungen führen, als auch, daß wir in der psychologischen Bewertung des Dogmas als solchem nicht zu den Ergebnissen von Reik kommen können.

Der Ausgangspunkt, die Deutung des urchristlichen Glaubens als Ausdruck der vaterfeindlichen Tendenz, ist gemeinsam. In der Deutung der weiteren dogmatischen Entwicklung aber kommen wir gerade zum umgekehrten Ergebnis wie Reik. Reik faßt den Gnostizismus als eine Richtung auf, in der sieh die rebellischen Regungen, welche die Sohnesreligion des Christentums trugen, bis zum Extrem, bis zur Degradierung des Vater-Gottes ausgeprägt haben. Wir haben oben zu zeigen versucht, daß der Gnostizismus gerade umgekehrt die vaterfeindlichen, revolutionären Tendenzen des Christentums ausgemerzt hat. Der Irrtum Reiks scheint uns darin begründet, daß er, seiner Methode entsprechend, nur die gnostische Formel von der Absetzung des jüdischen Vater-Gottes beachtet, anstatt den Gnostizismus im Ganzen zu untersuchen, in dessen System jener jahwefeindlichen Formel eine ganz andere Bedeutung zukommt. Zu ebenso entgegengesetzten Resultaten führt die Deutung der weiteren dogmatischen Entwicklung. Reik sieht in der Lehre von der Präexistenz Jesus den Sieg und die Durchsetzung der ursprünglichen vaterfeindlichen Tendenz. Wir glaubten gerade im Gegensatz dazu zeigen zu können, daß in der Idee der Präexistenz Jesus die ursprünglich vaterfeindliche Tendenz (ein Mensch wird zu Gott) durch eine entgegengesetzte harmonisierende ersetzt ist. Wir sehen, daß die psychoanalytische Deutung hier zu zwei ganz entgegengesetzten Auffassungen vom unbewußten Sinn der verschiedenen dogmatischen Formulierungen führt. Dieser Gegensatz beruht sicherlich nicht auf irgendeiner Differenz in den psychoanalytischen Voraussetzungen als solchen. Er beruht allein auf der

Differenz in der Methode der Anwendung der Psychoanalyse auf sozialpsychologische Erscheinungen. Die Ergebnisse, zu denen wir kommen, scheinen uns deshalb richtig zu sein, weil sie nicht wie die Reikschen aus der Deutung der isolierten und verabsolutierten religiösen Formel stammen, sondern aus der Untersuchung dieser Formel in ihrem Zusammenhang mit der realen Lebenssituation der sie tragenden Menschen.

Nicht geringer ist der sich aus der gleichen methodischen Differenz ergebende Gegensatz in der Auffassung der psychologischen Bedeutung des Dogmas an sich. Reik sieht im Dogma den bedeutendsten Ausdruck des Zwangsdenkens der Völker und will zeigen, „daß die psychischen Vorgänge, welche zur Konstituierung und Entwicklung des Dogmas führen, durchaus den seelischen Mechanismen des Zwangsdenkens folgen, daß dieselben Motive hier wie dort vorherrschen". Die Entwicklung des Dogmas sieht er bedingt durch die Ambivalenz zum Vater. Die vaterfeindlichen Strebungen finden für ihn ihren ersten Höhepunkt im Gnostizismus, die Apologeten versuchen eine Abwehr, in der Logoschristologie kommt das unbewußte Ziel der Ersetzung Gott-Vaters durch Christus am deutlichsten zum Ausdruck, doch wird die völlige Durchsetzung der unbewußten Triebregungen durch starke Abwehrkräfte verhindert. Ebenso wie in der Zwangsneurose bald die eine, bald die andere von zwei entgegengesetzten Tendenzen die Oberhand gewinnt, so scheint es auch Reik in der dogmatischen Entwicklung zu sein, deren Ablauf für ihn durch die Gesetzmäßigkeit der Aktions- und Reaktionserscheinungen in einem psychischen Subjekt begründet liegt. Wir haben oben ausführlich darauf hingewiesen, wo der Irrtum Reiks liegt. Er übersieht vollkommen, daß das psychologische Subjekt hier nicht ein Mensch ist, aber auch noch nicht einmal eine Gruppe von relativ einheitlicher und gleichbleibender seelischer Struktur, sondern daß es sich in der christlichen Entwicklung um ganz verschiedene Gruppen handelt mit verschiedenen realen und psychischen Interessen, daß die verschiedenen Dogmen eben Ausdruck jener gegensätzlichen Interessen sind und daß der Sieg eines Dogmas nicht der Ausgang eines innerpsychischen Konfliktes analog dem in einem Individuuum ist, sondern der Ausgang einer historischen Entwicklung, die infolge ganz bestimmter äußerer Umstände (der Stagnation und dem Rückgang der Produktivkräfte und den damit verbundenen sozialen und politischen Erscheinungen) zum Siege einer Richtung und zur Niederlage einer anderen, der vaterfeindlich-revolutionären, führt.

Reik stellt das Dogma als Ausdruck des Zwangsdenkens neben den Ritus als Ausdruck des Zwangshandelns der Völker. Gewiß ist es richtig, daß im

christlichen wie in manchen anderen Dogmen die Ambivalenz zum Vater eine große Rolle spielt, aber das beweist ja keineswegs, daß es sich bei den dogmatischen Phantasien um ein Zwangsdenken handelt und wir haben ja gerade zu zeigen versucht, wie das Hin und Her in der dogmatischen Entwicklung, das auf den ersten Blick an ein Zwangsdenken erinnert, eine ganz andere Aufklärung findet. Das Dogma ist weitgehend von realen, politischen und sozialen Motiven bedingt. Es dient als eine Art Fahne, seine Anerkennung ist die Zugehörigkeitserklärung zu einer bestimmten Gruppe und von hierher ist es verständlich, daß Religionen, die in ihrem Bestand durch außerreligiöse Momente genügend konsolidiert sind, wie etwa das Judentum durch das ethnische, auf eine Dogmatik im katholischen Sinn fast völlig verzichten können.[1]

Aber selbstverständlich ist diese reale organisatorische Funktion des Dogmas nicht seine einzige und es ist ja gerade in dieser Arbeit versucht worden zu zeigen, welche soziale Bedeutung ihm dadurch zukommt, daß es Gefühlsansprüche der Masse in der Phantasie befriedigt und an die Stelle realer Befriedigung tritt. Wenn solche Befriedigungsphantasien in die Form eines Dogmas gepreßt werden und von der Masse unter Berufung auf die Autorität der Wissenden und Herrschenden verlangt wird, an dieses Dogma zu glauben, so scheint uns, wenn wir schon das Dogma mit individuellen Erscheinungen vergleichen wollen, das entsprechendste Analogon der suggestive Befehl eines Suggestors zu sein. Das Dogma würden wir dann nicht bezeichnen als den hervorragendsten Ausdruck des Zwangsdenkens der Menschen, sondern als den einer grandiosen Massenphantasie, suggeriert durch die Vertreter der herrschenden Klasse und durch die gegenseitige Identifizierung der Gläubigen subjektiv als Realität erlebt. Das Dogma soll auf das Unbewußte wirken, und hierin liegt der Grund, warum es sekundär im Sinn einer Rationalisierung bearbeitet wird. Nur dadurch, daß dem Bewußtsein die eigentlichen Tendenzen des Dogmas verhüllt bleiben, ist diese starke Wirkung aufs Unbewußte möglich, und hierin liegt es begründet, daß ein völliges Verständnis eines Dogmas — und alle Ideologien, die die Masse zum Glauben an sie verpflichten wollen, wie die der Pflicht gegenüber dem Vaterland, der Sittlichkeit, Kultur und ähnliches, sind Dogmen in diesem sozialpsychologischen Sinn — nur unter Berücksichtigung der psychoanalytischen Deutung seines unbewußten, auf die Tiefen des Gefühlslebens bezogenen Sinnes möglich ist.

1) Vgl. Fromm: Soziologie des jüdischen Gesetzes. Heidelberg. Diss. 1921, S. 24ff.

VII) Zusammenfassung

Fassen wir kurz das zusammen, was unsere Untersuchung über den psychologischen Sinn der Wandlung der Jesusvorstellung ergeben hat.

Der urchristliche Glaube vom leidenden Menschen, der zum Gott wird, hatte seine zentrale Bedeutung in den darin enthaltenen Wünschen, den Vater-Gott beziehungsweise seine irdischen Repräsentanten zu stürzen und zu töten, die Figur des leidenden Jesus war in erster Linie aus dem Identifizierungsbedürfnis der leidenden Masse entstanden und nur sekundär bestimmt durch das Bedürfnis nach Sühne für das Verbrechen der Aggression gegen den Vater. Die Träger dieses Glaubens waren Menschen, die auf Grund ihres Schicksals erfüllt waren vom Haß gegen die Herrschenden und Hoffnung auf eigenes Glück. Die Veränderung der wirtschaftlichen Situation und der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinde, kurz die Veränderung des Lebensschicksals, verändert die psychische Verfassung der Christgläubigen. Das Dogma wandelt sich; aus dem zum Gott gewordenen Menschen wird der Mensch gewordene Gott. Nicht mehr der Vater soll gestürzt werden, nicht die Herrschenden sind schuld sondern die Leidenden, die Aggression wird nicht mehr gegen jene, sondern gegen die eigene Person der Leidenden gewandt, die Befriedigung liegt in der Verzeihung und Liebe, die der Vater dem sich unterwerfenden Sohne gewährt und gleichzeitig in der königlichen, väterlichen Stellung, die der leidende Jesus, der ein Repräsentant der Masse bleibt, einnimmt. Er ist selber Gott geworden ohne Gott zu stürzen, weil er immer schon Gott war. Dahinter liegt eine noch tiefere Regression verborgen, die im homousianischen Dogma ihren Ausdruck findet: der väterliche Gott, dessen Verzeihung nur durch eigenes Leid zu erlangen ist, verwandelt sich in die gnadenreiche Mutter, die das Kind ernährt, es in ihrem Schoße birgt und dadurch Verzeihung gewährt. Rein psychologisch beschrieben ist die Wandlung, die hier vor sich geht, die von einer vaterfeindlichen Einstellung zu einer passiv-masochistisch-gefügigen und endlich zu der des von der Mutter geliebten Säuglings. Ginge diese Entwicklung in einem Individuum vor sich, so wäre sie der Ausdruck einer seelischen Erkrankung. Sie vollzieht sich aber in Jahrhunderten, betrifft nicht die Totalität der seelischen Struktur des Einzelnen, sondern nur einen allen gemeinsamen Sektor und ist nicht Ausdruck einer krankhaften Störung, sondern im Gegenteil der Anpassung an die gegebene reale gesellschaftliche Situation. Für die Massen, für die noch ein Rest von Aussicht auf den Sturz der herrschenden Klasse bestand,

war die urchristliche Phantasie ebenso entsprechend und befriedigend, wie für die mittelalterliche Masse das katholische Dogma. Die Ursache für die Wandlung liegt in der Veränderung der wirtschaftlichen Situation beziehungsweise dem Rückgang der Produktivkräfte und ihren gesellschaftlichen Konsequenzen. Die Vertreter der herrschenden Klasse griffen in diesem Prozeß verstärkend und beschleunigend ein, indem sie der Masse solche Phantasien suggerierten, die ihr (Phantasie-)Befriedigung gewährten und die ihre Aggression in gesellschaftliche ungefährliche Bahnen lenkten.

Der Katholizismus bedeutete die verhüllte Rückkehr zur Religion der großen Mutter, als deren Besieger Jahwe auf den Plan getreten war. Erst der Protestantismus greift wieder auf den Vater-Gott zurück,[1] er steht am Beginn einer gesellschaftlichen Epoche, die eine aktive Haltung der Massen zuläßt, im Gegensatz zur passiv-infantilen des Mittelalters.[2]

---

1) Luther persönlich ist charakterisiert durch seine ambivalente Einstellung zum Vater; die teils liebende, teils feindselige Auseinandersetzung mit ihm und Vaterfiguren macht den Kernpunkt seiner psychischen Situation aus.

2) Vgl. auch Frazer: Der Goldene Zweig. Leipzig 1928, S. 520 ff., und die mit unseren Ergebnissen verwandte Auffassung von A. J. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. Berlin 1913.

Analyse eines Idealtypus des Gottesglaubens

Nach einem Vortrag auf dem XI. Internationalen Psychoanalytischen Kongreß zu Oxford, Juli 1929

Von

Carl Müller-Braunschweig

Berlin

I

1) Die folgende Untersuchung bedarf einer rechtfertigenden Vorrede. Sie verzichtet nämlich absichtlich auf die dem Psychoanalytiker vor allem gewohnte, d. h. die genetische Untersuchungsmethode, auch dort, wo sie sich auf psychoanalytische Theoreme beruft und mit ihnen operiert. Gleichwohl wendet sie sich ausdrücklich an den Analytiker. Die Methode, die sie anwendet, ist nicht genetisch zu nennen, sie will nicht die religiösen Erscheinungen auf Triebtendenzen und Triebkonstellationen innerhalb der individuellen Entwicklungsgeschichte zurückführen, sondern will lediglich einer begrifflichen Klärung dienen. Sie greift aus dem Umkreis der religiösen Erscheinungen eine einzige, den Gottesglauben heraus und sucht ihn in seine Komponenten zu zerlegen. Sie tut das, indem sie von einem gedachten Idealtypus ausgeht. Man kann, wenn man will, die Methode, im Gegensatz zu einer rein psychoanalytischen oder überhaupt rein psychologischen, eine idealtypisch-analytische nennen. Sie will aber keine spekulative oder dogmatische sein. Sie läßt es offen, wie weit die immer fortschreitende Empirie den vorausgesetzten Idealtypus und seine Analyse als richtig bestätigen oder als falsch erweisen wird.

Der Verfasser ist zu der Aufgabe, die er sich gestellt hat, wesentlich angeregt worden durch die Ausführungen Freuds in seiner „Zukunft einer Illusion". Diese Schrift läßt die religiösen Vorstellungen teils als Wunsch- und Trostvorstellungen infantilen Charakters, teils als Analoga zu neurotischen

oder psychotischen Bildungen verstehen. Der Verfasser glaubt nun, daß bei dieser Einordnung die religiösen Phänomene in ihrem eigentlichen Kern zu kurz kommen. Mag immerhin die empirische Fülle religiöser Erscheinungen und religiöser Menschen in kleinem wie in größtem Ausmaße infantile oder pathologische Züge aufweisen, so zeigt doch, nach des Verfassers Eindruck — jedenfalls der Intention nach — die Religiosität einen reifen und gesunden Kern. Der Intention nach. Das ist wichtig, denn die Intention ist das Wesentliche an der Religiosität. Die religiösen Vorstellungen sind im Kern nichts als Repräsentanten und Symbole bestimmter Intentionen. Sie wollen nicht, nach Art der Naturwissenschaft, etwas über die Welt aussagen, wie sie ist, sondern sie wollen vielmehr ausdrücken, daß der Mensch aus sich, seinem Leben und dem Stück Umwelt, in das er gesetzt ist, etwas machen könne und solle. Sie wollen nicht darüber orientieren, wie Welt und Leben sind, sondern darüber, was man mit ihnen — abwägend und handelnd — anfangen soll.

Nur so ist, um das Wichtigste der religiösen Erscheinungen herauszugreifen, zum Beispiel der Gottesglaube zu verstehen. Wie es bereits Kant unübertrefflich dargestellt hat, kann man aus dem Gottesbegriff nicht eine einzige naturwissenschaftliche Erkenntnis ableiten. Der Gottesbegriff ist für die naturwissenschaftliche Welterkenntnis gänzlich unbrauchbar. Er ist aber — Kantisch gesprochen — eine „Idee der praktischen Vernunft", d. h. der Logik des Handelns.

Die folgende Untersuchung stellt sich nun die Aufgabe, das, was mit dem Gottesglauben — idealiter — gemeint, intendiert ist, herauszuschälen und in seine Komponenten zu zerlegen. Sie darf es sich gestatten, diese Aufgabe von jeder genetischen und vergleichenden psychoanalytischen Betrachtung abzutrennen und es — an dieser Stelle — offen zu lassen, aus welchen infantilen Triebtendenzen und Konstellationen diese Intentionen sich entwickelt haben, und wie weit Vergleiche mit pathologischen Verwandtschaften (nach dem fruchtbaren Vorbilde etwa des Vergleiches der Trauer mit der Melancholie) psychologisches Licht auf sie zu werfen vermögen.

2) Man begegnet bei dem Versuche, das religiöse Phänomen zu behandeln, häufig Widerständen, ähnlich denen, die die psychoanalytische Forschung anläßlich ihrer Bemühung um eine vertiefte Untersuchung der Phänomene des Unbewußten und der Triebe erleben mußte. Der Grund für diese Widerstände liegt darin, daß es sich — nicht bei einer oberflächlichen und konventionellen, aber wohl bei einer echten, das ganze Individuum erfassenden Religiosität — um ein Phänomen handelt, dessen vollem Bewußtmachen

viele Menschen mit begreiflicher Scheu aus dem Wege gehen möchten. Mit einer begreiflichen Scheu deswegen, weil das religiöse Phänomen alle jene von der Psychoanalyse behandelten triebhaften Tiefen und Untiefen als integrierenden Bestandteil in sich einschließt. Es schließt sie in sich ein, weil es nur aus dem Ringen um Erlösung von diesem Getriebensein voll zu verstehen ist. Je gründlicher dieses Ringen ist, also, um so weniger es auf dem oberflächlicheren Wege der Verdrängung oder anderer Abwehrmaßregeln umgangen wird, um so mehr es dahin tendiert, sich unerschrocken mit dem Triebleben auseinanderzusetzen und zu dauerhaften psychischen Bildungen — Sublimierungen — zu gelangen, um so inniger ist der Zusammenhang der religiösen Phänomene mit den unbewußten und triebhaften Vorgängen und um so begreiflicher ist es, daß wir bei seiner wissenschaftlichen Erforschung mit ähnlichen Widerständen — und nicht nur bei den andern, sondern auch bei uns — rechnen müssen, wie sie uns auch sonst bei der psychoanalytischen Erforschung des Unbewußten und des Trieblebens begegnet sind.

Es gilt also, um den so treffenden Ausdruck Freuds zu gebrauchen, auch dem religiösen Phänomen mit „wohlwollender Skepsis" gegenüberzustehen, d. h. nicht allein mit Skepsis, einer Art zweifelnder und reservierter wissenschaftlicher Neugier, sondern auch mit — allerdings notwendigerweise temperiertem — Wohlwollen. Man muß seinen wissenschaftlichen Gegenstand ein wenig lieb haben, um ihm gerecht werden zu können. In unserem Fall: man muß der Religion und dem religiösen Menschen Wohlwollen entgegenbringen, wenn man beides mit Erfolg untersuchen will, ja mehr, man muß auch sich selbst gegenüber so viel Wohlwollen aufbringen, daß man auch dort ein Stück Religiosität voraussetzt und ihm nachspürt.

Ich bin in der Tat der Auffassung, daß es sich — was den Kern der religiösen Einstellung anbetrifft — um eine allgemein menschliche Angelegenheit handelt, die, unabhängig davon, wie sich der Einzelne zu den empirisch-geschichtlichen Institutionen, zum Beispiel der Kirche, stellt, und unabhängig davon, wie er sich, bewußt, zu den Glaubensvorstellungen, insbesondere zu dem Gottglauben, verhält, bei allen Menschen vorhanden ist und darum in allen auffindbar sein muß. Für den Psychoanalytiker, der das religiöse Phänomen untersuchen will, erwächst darum die Forderung, es auch bei sich selbst aufzusuchen. Ja, diese Forderung scheint mir eine *conditio sine qua non.* Wird man im Ernst jemandem glauben, er habe die Gesetze der genitalen sexuellen Vorgänge richtig verstanden, wenn er behaupten würde, niemals eine genitale Sensation erlebt zu haben? Oder er

habe eine treffende Theorie der Kunst entwickelt, wenn er erklären würde, niemals ein ursprüngliches künstlerisches Erlebnis gehabt zu haben?

3) Eine hervorragende, über das religiöse Phänomen ein ganz neues Licht verbreitende Arbeit liegt vor uns in Freuds Untersuchungen, besonders in Freuds „Totem und Tabu". Freuds letzte Schriften haben die empirisch-wissenschaftliche Haltung gegenüber dem Phänomen zum Teil mit einer kulturphilosophischen und kulturpolitischen Bewertung durchsetzt. Ich kann hier dem verehrten Meister nicht ganz folgen und möchte meinen, daß die psychoanalytische Untersuchung bis jetzt noch nicht weit genug gediehen ist, als daß wir bereits ein abschließendes Urteil über Wert und Funktion der Religion fällen könnten.

Im folgenden unternehme ich den Versuch, das religiöse Phänomen auf einem Wege zu analysieren, der keinen Gegensatz, sondern eine Ergänzung zu dem von Freud bis zu „Totem und Tabu" beschrittenen Wege darstellen möchte. Während der in „Totem und Tabu" teils genetisch, teils vergleichend genannt werden kann, möchte der folgende — wie oben bereits erwähnt — von einem Idealtypus religiösen Erlebens und Vorstellens ausgehen und diesen, im bewußten Absehen vom genetischen Gesichtspunkt, in seine Komponenten zerlegen. Wie weit diese Untersuchungsmethode gerechtfertigt und fruchtbar ist, mag die Arbeit selbst zeigen. Die bisherigen Ergebnisse der psychoanalytischen Betrachtung des religiösen Phänomens, insbesondere die Genese der individuellen und der geschichtlichen Religion aus dem Ödipuskonflikt, halte ich in den Grundlinien für gesichert.

Wenn in der Arbeit von ihnen nicht die Rede ist und ich vielmehr einen Idealtypus religiösen Erlebens betrachte, so will das heißen: ich nehme nicht etwa eine der empirisch vorfindbaren Erscheinungen zum Gegenstand, da sie das, was ich suche, nie rein, sondern immer nur mit Nichtspezifischem durchsetzt, repräsentieren würden. Will man wissen, was das Recht ist, kann man nicht die Vorgänge in der Seele irgendeines Richters oder Rechtsanwalts zum Gegenstand nehmen, und wenn man wissen will, was Wissenschaft ist, nicht die Denkprozesse irgendeines Wissenschaftlers. Man muß vielmehr von einer ideellen, begrifflichen Vorstellung, einem Idealtypus ausgehen. Natürlich darf diese Vorstellung nicht mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehen, sondern sich nach vollendeter Arbeit als fähig erweisen, die vorher ungeordnete Fülle des Wirklichen in ihrer Ordnung und Gesetzmäßigkeit aufzuzeigen. Erweist sie diese Fähigkeit, so erweist sie damit zugleich, daß sie kein willkürlicher Ausgangspunkt war, sondern auf einer ursprünglichen empirischen Berührung beruhte.

So ist natürlich auch der Idealtypus, den ich im folgenden zu analysieren versuche, aus einer solchen Berührung mit der Realität erwachsen. Der empirische Ursprungsort meines Idealtypus ist der moderne deutsche Protestantismus. Er liegt mir am nächsten nach den Eindrücken, die ich durch Erziehung und durch spätere Beschäftigung mit Religion und Theologie gewonnen habe. Ich weiß selbstverständlich, daß es in Geschichte und Gegenwart viele und differente religiöse Glaubensgebäude gegeben hat und gibt; ein Idealtypus wird aber nicht gewonnen durch eine generalisierende Abstraktion, die durch Absehen vom Verschiedenen auf ein Gemeinsames kommen will, sondern wird gewonnen, indem man von einem einzigen der empirischen, individuellen Gebilde aus in dessen Tiefe zu dringen versucht, durch eine analysierende Abstraktion.

II

Aus dem Umkreis der religiösen Einstellungen wähle ich für die folgende Untersuchung den Gottesglauben heraus. Ich unterscheide an den religiösen Einstellungen den Vorstellungsanteil und den affektiven Anteil. Dieser, der affektive Anteil, scheint mir gegenüber den Vorstellungsanteilen das Primäre zu sein.

Die Gottesvorstellung und die affektiven, auf diese Vorstellung gerichteten Tendenzen lassen sich verstehen als eine Verdichtung aus einer Reihe von Teilvorstellungen, beziehungsweise von affektiven und anderen Teiltendenzen. Um diese Komponenten der Gottesvorstellung und des Gottesglaubens aufzudecken, wollen wir uns zunächst der psychoanalytischen Instanzentheorie bedienen, indem wir uns fragen, in welchem Verhältnis die Gottesvorstellung zum Über-Ich, zum Ich, zum Es und zur Außenwelt steht.

Die Gottesvorstellung betrachten wir dabei als eine Imago, nach Analogie etwa der Vater- oder Mutter-Imago und erinnern uns daran, daß diese Imagines unbewußt sein können und dann die gleiche, wenn nicht eine bedeutsamere psychische Wirksamkeit zu entfalten vermögen, als wenn sie bewußt wären. So werden wir beim Neurotiker wie beim Normalen, wollen wir seine Religiosität kennenlernen, uns niemals bei seiner bewußten Fassade, seiner bewußten Zustimmung oder Ablehnung gegenüber der Gott-Imago beruhigen dürfen.

Hier soll diese Bemerkung nur den Sinn haben, daran zu erinnern, daß, wenn im folgenden die Gott-Imago untersucht wird, dabei nicht an eine nur deskriptive bewußte Vorstellung, sondern an eine psychisch reale

Bildung gedacht wird, bei der die Qualität des Bewußtseins relativ gleichgültig ist.

Betrachten wir die Gott-Imago zunächst in ihrem Verhältnis zum Über-Ich. Sie ist in der psychoanalytischen Literatur vielfach als eine Projektion des Über-Ichs angesehen worden. Diese Auffassung leuchtet auch sogleich ein und trägt eine Weile. Wie der Mensch sein Über-Ich liebt und ihm vertraut, und von seinem Über-Ich Liebe, Hilfe, Schutz erwartet, so liebt und vertraut der Gläubige seinem Gott und erhofft von ihm Liebe, Hilfe und Schutz. Und weiter: wie der Mensch sucht, den moralischen Forderungen seines Über-Ichs nachzukommen, beziehungsweise, vom Über-Ich aus gesehen, wie er seinem Ich moralische Gebote auferlegt, so unterwirft sich der Gläubige den Geboten seines Gottes, beziehungsweise, von seinem Gott aus gesehen, stellt dieser Gott an ihn Forderungen.

Die Auffassung der Gottesvorstellung als einer bloßen Projektion des Über-Ichs genügt aber nicht zu ihrem Verständnis. Warum sollte der Gläubige eine Gott-Imago produzieren, wenn diese nichts als eine Verdoppelung des Über-Ichs darstellte? Würden Gott-Imago und Über-Ich sich nur dadurch unterscheiden, daß dieses eine innere, jene eine äußere Macht darstellt, so würde sich, abgesehen von diesem Moment, der Begriff des Gläubigen von dem des normalen moralischen Kulturmenschen durch nichts unterscheiden. Denn daß sich der Mensch moralischen Forderungen unterwirft, gehört zu den Kennzeichen eines reifen, erwachsenen Kulturmenschen, ja, ist das wichtigste Anzeichen von Reife. Man darf bei dem Worte „Moral" allerdings weder an eine zwangsneurotische Haltung, noch an ein unkritisches und dogmatisches Fixiertsein an enge und sterile, aus der Kinderzeit stammende Gebote denken, sondern muß dabei an die freiwillige Unterordnung unter das jeweilig sachlich und vernünftig Geforderte denken, an die schöpferische Verantwortlichkeit.

Der Gläubige nun sieht sich nicht nur den Forderungen seines Über-Ichs gegenüber verantwortlich, sondern außerdem noch seinem Gotte. In ihm sieht er den Repräsentanten aller Verantwortlichkeit, sieht er die letzte verantwortliche Instanz.

Wir wollen die Frage, wodurch der Gläubige zu dieser — nur scheinbaren — Verdoppelung und zu einer Projektion, nicht des Über-Ichs, aber der Gott-Imago, kommt, auf später verschieben.

Aus dem Bisherigen mag uns aber hervorgehen, daß die Auffassung des Gottesglaubens als eines infantilen Relikts, zum mindesten für den Typus des reifen Gläubigen, nicht zutreffend sein kann. Wie es infantile, un-

entwickelte Verhältnisse zwischen Ich und Über-Ich gibt und auf der anderen Seite solche, die sich durch die Fähigkeit feinster Verantwortlichkeit, differenziertester kritischer Entscheidungen (etwa auf künstlerischem oder wissenschaftlichem Gebiete) auszeichnen, so ist auch bei gläubigen Personen nicht nur jene infantile Einstellung vorzufinden, sondern, je entwickelter ihre Religiosität ist, ebenfalls jene reife und differenzierte Verantwortlichkeit.

Verlassen wir das Thema der Beziehung zwischen Gottglauben und Über-Ich und fragen wir uns, welche Beziehung zwischen Es und Außenwelt und der Gott-Imago bestehen mag. Bezeichnen wir das Es (die Innenwelt) und die Außenwelt zusammen als „die Welt", so stehen wir vor der Frage der Beziehung zwischen Gott und Welt. Für den pantheistischen Gottesbegriff sind Gott und Welt identisch, für den theistischen besteht zwischen beiden eine Spannung, eine Spannung, die aber keinen feindlich zerstörenden Sinn hat, sondern eine belebende und vorwärtstreibende Bedeutung. Ganz im Sinne der soeben entwickelten moralischen Komponente der Gott-Imago erscheint dem theistischen Gottgläubigen die Welt nicht allein als etwas Gegebenes, Vorliegendes, als bloßes Sein, sondern zugleich als etwas Aufgegebenes, eine Aufgabe, als ein Material für Gestaltung und Umgestaltung. Eine derartig fordernde Gott-Imago ist also wenig dazu geeignet, daß sich der Mensch — vor der harten und grausamen Realität Schutz suchend — hinter ihr verstecke, etwa wie ein Kind bei einer verzärtelnden Mutter Schutz sucht, sondern es liegt im Sinn dieser Gott-Imago, daß sie vom Gläubigen fordert, der Realität ganz so wie sie ist, ins Auge zu sehen, weil er ja sonst seinen Anteil an der Aufgabe, sie zu gestalten und umzugestalten, nicht würde erkennen können.

Wir müssen hier, um nicht mißverstanden zu werden, auf das bereits eingangs Erwähnte verweisen und bereitwilligst einräumen, daß wir, jetzt wie im ganzen, einen Idealtypus des Gläubigen untersuchen und nicht die ganze Breite möglicher empirischer Erscheinungsformen durchwandern. Aber die Berechtigung, die Untersuchung unseres Gegenstandes in dieser Weise in Angriff zu nehmen, ist wohl unbestreitbar. Gerade die psychoanalytische Wissenschaft bietet Parallelen. Die normale sexuelle Entwicklung vom Autoerotismus über die prägenitalen Organisationsstufen zur Stufe der heterosexuellen genitalen Objektbeziehung stellt zum Beispiel einen solchen Idealtypus dar. Es gibt niemanden, der diese idealtypische Entwicklung wirklich durchgemacht hätte. Nichtsdestoweniger ist ihre Darstellung eine unbedingt nötige Form der Darstellung der sexuellen Triebentwicklung des Menschen.

Das betrachtend, lasse man sich eine idealtypische Darlegung der Komponenten der Gott-Imago und des Gottglaubens gefallen. Sie läßt es ohne Widerspruch zu, daß man sich jeden Grad infantiler oder pathologischer Abweichung vom Idealtypus vorstelle.

Wir haben bisher die Gottes-Imago untersucht, indem wir nach ihrer Beziehung zum Über-Ich, zum Es und zur Außenwelt fragten. Verschieben wir die Bedeutung der Instanz des Ichs auf später und fragen wir nun nach der Nötigung zur Projektion.

Warum begnügt sich der Gläubige nicht mit der Anerkennung der Instanz des Über-Ich? Warum schafft er eine Gott-Imago und projiziert diese nach außen? Die Nötigung dazu ruht auf einer Reihe von Motiven.

Zunächst: Der reife Mensch hat das Bestreben, zu sich und der Welt Distanz zu bekommen. Will jemand einen Gegenstand, zum Beispiel ein Gebäude, überschauen, wird er sich nicht innerhalb des Gebäudes aufhalten, sondern einen Standpunkt außerhalb einnehmen. Eine der Komponenten der Gott-Imago scheint mir jenen Punkt zum Inhalt zu haben, von dem aus eine solche Gewinnung von Distanz zu sich selbst und der Welt möglich wird. Dieser Punkt kann nur ein gleichsam virtueller sein, ein bloß gedachter, denn das Ganze von Welt und Leben ist ja weder erfahrbar noch inhaltlich vorstellbar, sondern nur denkbar. Es ist nicht zu erfahren, sondern nur zu denken. Der so erstrebte Standpunkt ist, wenn man will, ein überweltlicher und überpersönlicher, d. h. der sachliche Standpunkt *kat exochen.* Wohl gemerkt, wir sprechen hier nicht von dem Inhalt der Gott-Imago, sondern von einer Komponente unter anderen Komponenten, und zwar von einer, in der wir zugleich eines der Motive dafür sehen, daß die Gott-Imago als etwas vom Über-Ich zu Unterscheidendes gedacht und als Repräsentant einer äußeren Macht angesehen wird.[1]

1) Daß es möglich ist, einen solchen virtuellen Punkt außer aller Wirklichkeit zu denken, ist nicht nur durch die Tatsache einer Reihe wissenschaftlicher Methoden, etwa der der Mathematik oder der Optik, sondern auch durch die Tatsache bewiesen, daß wir nicht nur die Außenwelt, sondern auch uns selbst zum Objekt nehmen und an uns Entdeckungen machen können, daß wir also zum Beispiel an uns ein Es, ein Ich und ein Über-Ich unterscheiden können. Durch ein solches quasi Gedankenexperiment ist bewiesen, daß wir die Welt (die Außenwelt und die Innenwelt) gleichsam von einem Punkte außerhalb ansehen können. Natürlich ist dieses „außerhalb" nicht räumlich und nicht übernatürlich zu denken, dieser virtuelle Punkt ist, psychologisch gesehen, ein Stück psychischer Wirklichkeit. Aber was uns an diesem rein gedanklichen Standpunkt interessiert, ist nicht so sehr sein psychisches Vorhandensein, als vielmehr seine Funktion, seine Bedeutung. Seine Funktion ist die Gewinnung von Distanz, und in dem Bestreben nach dieser sehen wir eines der Motive, die Inhalte der Gott-Imago nach „außen" zu projizieren.

Als ein weiteres Motiv zur Aufstellung und Projektion der Gott-Imago dürfen wir ihre zentrale moralische Komponente ansehen. Es liegt im Begriffe der moralischen Forderung, die durch Gott repräsentiert wird, daß sie niemals Wirklichkeit ist, sondern immer nur Verwirklichung fordert, also nicht so sehr etwas vertritt, was ist, sondern was immer erst sein soll, keine Wirklichkeit, sondern eine Idee. Die moralische Komponente der Gott-Imago weist also über alle Wirklichkeit hinaus zu einem Jenseits von ihr zu denkenden ideellen Punkte hin.

Ein anderes, vielleicht das wichtigste Motiv für die Aufstellung und Projektion einer Gott-Imago ist in folgendem zu sehen: Wir sagten, daß der moralisch entwickelte Kulturmensch, vor die kleinen oder großen Aufgaben seines Lebens gestellt, es verstehe oder danach strebe es zu verstehen, sich unter Hintansetzung seiner Wünsche und Neigungen, also unter Überwindung des bloßen Lustprinzips, dem — jeweilig nach der gegebenen Situation anders beinhalteten — sachlich und vernünftigerweise Geforderten unterzuordnen. Somit ist das moralisch Geforderte etwas, was seiner persönlichen Willkür entzogen ist. Aus den Situationen, die von ihm verantwortliches Entscheiden fordern, leuchtet ihm das sachlich und vernünftig Erforderliche nur auf unter der Bedingung des Absehens von seinen persönlichen Neigungen, Wünschen und Impulsen. Man könnte sagen, daß es — in übertragenem Sinne — eine moralische Welt, eine Welt des Handelns gäbe, die ebensosehr einen objektiven Zwang ausübt, ebensosehr der subjektiven Willkür entzogen ist, wie die theoretische Welt, die Welt als Objekt der Wissenschaft. Nur in übertragenem Sinne, denn es handelt sich ja bei dieser Welt des Handelns nicht um eine Wirklichkeit über oder neben der Wirklichkeit der Natur, sondern um eine ideelle, erst zu verwirklichende Welt, um die Welt, wie sie sachlicher- und vernünftigerweise durch unser Handeln werden soll.

Nur in diesem Sinn ist auch der Glaube an eine „sittliche Weltordnung" widerspruchslos haltbar. Die „sittliche Weltordnung" „existiert" nicht, sie ist in jedem Augenblick nichts als Forderung, Idee, nicht Wirklichkeit.

Diese „Objektivität" der sittlichen Forderungen mag ein wichtiges Motiv sein für den Gedanken, die sittlichen Forderungen nicht identisch sein zu lassen mit den Forderungen der einzelnen, der subjektiven Willkür ausgelieferten Über-Ichs, sondern sie in einer jenseits aller einzelner Individuen gedachten Potenz zu verankern.

Hier ist der Ort, die Frage einzuschieben, in welchem Verhältnis die Instanz des Ichs zur Gott-Imago steht. Das Ich hat innerhalb der Vorgänge

des Gesamt-Ichs die Aufgabe der Synthese. Wenn die Gott-Imago eine Verdichtung einer Reihe von Komponenten darstellt, so wird es das Ich sein, das diese Verdichtung zustandegebracht hat. Es schafft aus den einzelnen Momenten der Gott-Imago eine Einheit nach dem Vorbild der Einheit der menschlichen Persönlichkeit, eine anthropomorphe Komposition. Aber von dieser und ihrem Wert müssen wir in anderem Zusammenhange sprechen.

III

Es obliegt uns nämlich jetzt die Aufgabe, die affektiven Komponenten des Gottesglaubens zu untersuchen. Wir sagten bereits, daß uns der affektive Anteil des Gottesglaubens gegenüber dem Vorstellungsanteil als der primäre erscheint. Wir sprechen abgekürzt von dem „affektiven" Anteil, trotzdem die Strebungen, die wir nun beschreiben wollen, sich nicht lediglich aus Affekten im engeren Sinne, sondern auch aus anderen Strebungen zusammensetzen, die nicht ohne weiteres als affektive Strebungen zu bezeichnen sind.

Es handelt sich zunächst um die Affekte: Liebe, Vertrauen, Hingabe, Hoffnung. Es sind das Strebungen, die wir bei jedem normalen Menschen vorfinden werden, ob er nun — bewußt und deskriptiv gesehen — die Vorstellung Gott bejaht oder nicht. Ein gewisses Ausmaß von Vertrauen zu Welt und Leben ist wohl überhaupt Vorbedingung jeder Lebens-, Genuß- und Leistungsfähigkeit. Man könnte von einer Ergänzungsreihe sprechen. Auf der linken Seite stände das absolute Mißtrauen, auf der rechten das absolute Vertrauen in Welt und Leben. Die Extreme sind in der Wirklichkeit nicht aufzufinden, wohl aber in großer Breite ein Mischungsmaß von beiden. Ein mehr oder minder großer Zuschuß von Mißtrauen ist der Gefährlichkeit und Unberechenbarkeit des Lebens durchaus angemessen. Dem Psychoanalytiker braucht nicht gesagt zu werden, daß das Nebeneinander von einem Quantum Vertrauen und einem Quantum Mißtrauen keinen Widerspruch bedeutet, sondern nur allen unseren bisherigen psychoanalytischen Erfahrungen gemäß ist. Es wird ein — individuell verschiedenes — Mindestverhältnis der Vertrauens- und Mißtrauensanteile geben, unter das der Einzelne nicht heruntergehen kann, ohne seine Lebensfähigkeit zu verlieren.

Dieses Vertrauen bildet einen Hauptanteil des „Glaubens" des Gottesgläubigen. Nur daß das Vertrauen nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar auf Welt und Leben gerichtet ist, nämlich gleichsam durch das Vertrauen auf Gott hindurchgehend, also durch das Vertrauen auf das, was für den Gläubigen gleichsam hinter Welt und Leben steht.

Wenn wir von dem Affekt des Vertrauens sprechen, so meinen wir, entsprechend unserer Bemerkung am Beginn der Untersuchung, eine Strebung, die nicht nur als bewußte gedacht ist, sondern die, wenn sie von Bestand und Tragfähigkeit sein soll, durchaus einen starken unbewußten Anteil haben muß. Dieser ist das Wesentliche. Es ist relativ irrelevant, ob das Individuum von seinem Vertrauensverhältnis zu Welt und Leben, beziehungsweise zu Gott, etwas weiß oder wieviel es davon weiß.

Der Gläubige, indem er nicht die zersprengte und zerstreute Vielheit von Welt und Leben ins Auge faßt, wenn er sich seines Vertrauensverhältnisses bewußt zu werden sucht, sondern gleichsam den perspektivischen Einheitspunkt hinter den Erscheinungen sucht, den er Gott nennt, vollbringt damit eine psychische Arbeit, die unverkennbar einen großen ökonomischen Wert hat: sie schafft Vereinfachung, Übersicht, sachliche Distanz und damit erhöhte Lebenssicherheit und Lebensbeherrschung.

Man kann die Frage aufwerfen, ob die Realität, so wie sie ist, überhaupt geeignet ist, Vertrauen einzuflößen. Sie ist doch so unübersehbar, so gegensätzlich, so unberechenbar, so grausam, so voller Untiefen. Das ist richtig, aber bedeutet keinen Widerspruch zu der Tatsache, daß sie neben all diesem auch so viel Vertrauenswürdiges birgt, und daß die gesunden und lebensfähigen Menschen, wenn man sie beobachtet, sich durchaus so benehmen, als wenn sie Welt und Leben trotz allem vertrauenswürdig fänden. Stellen wir uns einen an Mißtrauen nicht zu überbietenden Misanthropen und Lebensfeind vor, so werden wir selbst an diesem die Spuren eines vorhandenen Vertrauens sehen: Er vertraut — wenn er nicht gerade zugleich ein schwer pathologischer Hypochonder ist — der Arbeit seiner Muskeln und seiner Verdauungsorgane, er vertraut dem Element, — dem Wasser, das ihn trägt, wenn er schwimmt, — dem Feuer, das ihn wärmt. Das Vertrauen in Welt und Leben findet also, wie grausam und hart immer beide sein mögen, in ihnen selbst seine objektive Begründung.

Zu dieser *affektiven* Komponente des Gottglaubens, dem Vertrauen, gehört eine ihr entsprechende und sie repräsentierende *Vorstellungskomponente*. Soweit der Mensch die Vertrauen heischenden Momente und Aspekte von Welt und Leben im Auge hat, wendet er auch dem hinter die Erscheinungen verlegten Einheitspunkt, den er Gott nennt, Vertrauen zu. Die Komponente der Gott-Imago, die der Repräsentant dieses Vertrauens ist, läßt Gott gleichsam den *Bürgen* der Welt sein.

Nicht weit davon entfernt steht eine andere Vorstellungskomponente der Gott-Imago: Gott als der *Schöpfer* der Welt. Doch ist die affektive Tendenz,

von der diese Komponente die Repräsentanz darstellt, nicht allein das Vertrauen in Welt und Leben beziehungsweise auf Gott, sondern ist noch von anderer Art, von der Art eines nach Beruhigung und Abschluß strebenden Wiß triebs. Wenn wir kausal-genetisch die Entwicklungsgeschichte von Welt und Leben verfolgen, so begeben wir uns auf einen *regressus in infinitum*. Wollen wir das Unabschließbare wenigstens gedanklich abschließen, so müssen wir gleichsam aus der Reihe herausspringen und einen willkürlichen ersten oder letzten (nicht zeitlich, sondern außerzeitlich gemeinten) Punkt setzen, den wir für Welt und Leben verantwortlich machen. Diese Komponente der Gott-Imago wird, in anthropomorpher Sprache, zum „Schöpfer" der Welt.

Wir fahren fort in der Besprechung der „affektiven" Tendenzen. Der moralischen Vorstellungskomponente der Gott-Imago entspricht auf der Seite der affektiven Tendenzen der Gehorsam. Wir sprachen bereits oben von der Unterordnung unter das jeweils sachlich und vernünftig Gebotene bei Hintansetzung der bloß subjektiven Neigungen und Wünsche. Da für den Gläubigen dieses Gebotene durch die moralische Komponente der Gott-Imago repräsentiert ist, richtet sich sein Gehorsam auf die Gott-Imago.

Dieser Gehorsam macht den Gläubigen frei. Hier ist zwischen demjenigen, der an einen Gott glaubt, und dem, der bewußt diesen Glauben ablehnt, aber das moralische Gesetz anerkennt, kein Unterschied. Der Gehorsam gegen das moralisch Gebotene, ob man es nun durch eine Gott-Imago repräsentiert und sanktioniert sein läßt oder nicht, befreit vom „Triebgehorsam". Freud spricht von dem Wege, der vom Triebgehorsam zur Triebbeherrschung führt. Da die Triebbeherrschung nur möglich wird dadurch, daß sich der Mensch, anstatt allein den Triebimpulsen gehorsam zu sein, den Forderungen einer sachlichen und vernünftigen Ordnung gehorsam zu sein sich bemüht, dürfte man auch sagen: vom Triebgehorsam zum Gehorsam gegen das moralische Gesetz.

Die moralische Verantwortung ist es, die dem Gläubigen das Erlebnis der Selbständigkeit und Freiheit vermittelt. Diesem Erlebnis steht innerhalb der religiösen Tendenzen ein polar entgegengesetztes gegenüber, das der absoluten Abhängigkeit. Zu dem Sinn und Inhalt dieses Eindrucks kann der Psychoanalytiker am besten gelangen durch ein analoges Erlebnis, das ihm unsere analytische Wissenschaft vermittelt. Sie hat den Eindruck der durchgängigen Determiniertheit des Geschehens noch durch die Einsicht in die durchgängige Determiniertheit im Psychischen verstärkt. Wird diese Einsicht zu einem gefühlsmäßigen Erlebnis gesteigert, so kann dieses ein Gefühl absoluter Abhängigkeit genannt werden. Vermag man sich damit

zu identifizieren, so hat man zugleich einen Weg gefunden, auch das Erleben des Gläubigen zu verstehen. Es gilt nur, an die Stelle der (inneren und äußeren) Natur, der Welt, wiederum jenen virtuellen Punkt zu setzen, auf den der Gläubige alles zurückbezieht. Es wird dann die absolute Abhängigkeit von der Natur zu einer absoluten Abhängigkeit von Gott.

Es wäre falsch, das Erlebnis der Abhängigkeit von der Natur, isoliert, als Kennzeichen religiösen Erlebens zu bezeichnen, es wird erst zu einem religiösen Erleben durch seine Beziehung zur Gott-Imago und durch sein Zusammenspiel mit allen anderen auf die Gott-Imago gerichteten Tendenzen, insbesondere mit seinem polaren Korrelat, dem Erlebnis der Freiheit und Selbständigkeit.[1]

Diese beiden Erlebnisse, die absolute Abhängigkeit und die absolute Verantwortlichkeit, sind begrifflich nicht leicht miteinander in Verbindung zu bringen, aber wohl vermögen sie durch die Richtung auf ein und denselben Zielpunkt, die Gott-Imago, eine Einheit zu gewinnen.

Die Linie der absoluten Abhängigkeit geht über die durchgängige Determiniertheit der Erscheinungen der Welt zu Gott als dem unerkennbaren, virtuellen Punkt. Die Linie der Freiheit geht über das moralische Gesetz zu Gott als dem ideellen Repräsentanten dieses Gesetzes.

Wir haben mit dem Gesagten zugleich ein weiteres, vielleicht zentrales Motiv für die Aufstellung eines „außer" aller Wirklichkeit gedachten Gottes aufgewiesen. Die Welt der Wirklichkeit, der durchgängigen kausalen Determiniertheit auf der einen und die Welt der Verantwortlichkeit, der moralischen Bestimmtheit auf der anderen Seite, fordern, wenn sie nicht unüberbrückbar auseinanderklaffen sollen, einen perspektivischen Einheitspunkt, von dem aus sie beide zu überblicken sind. Dieser Einheitspunkt ist durch die Gott-Imago gegeben, in der die beiden Komponenten: 1) der unerkennbare Grund der erkennbaren, kausal determinierten Erscheinungswelt und 2) der Grund der moralischen Welt — in anthropomorpher, aber einheitlicher Form zusammengedacht werden.

Die kausale Abhängigkeit und die moralische Freiheit, die ja ihrerseits auch als eine Abhängigkeit, nämlich als die vom moralischen Gesetz, be-

1) Wird die Einsicht in die absolute Determiniertheit alles Geschehens isoliert und wird aus diesem zunächst bloß wissenschaftlichen Standpunkte ein weltanschaulicher, das Leben und Handeln bestimmender Faktor gemacht, so können daraus Fatalismus und Quietismus hervorgehen. Nur im Zusammenspiel mit anderen Tendenzen, insbesondere mit der absoluten Verantwortlichkeit, wird die Gefahr des Abgleitens in Fatalismus und Quietismus aufgehoben und eine aktive Haltung ermöglicht.

griffen werden kann, vermögen also hier in eine einzige Abhängigkeit zusammenzufallen, in die Abhängigkeit von Gott. Nur diese, eine doppelte und polare Abhängigkeit, ist die des Gläubigen.

IV

Wir wollen zum Schluß kurz eine Frage berühren, die, streng genommen, die Psychologie nichts angeht. Es ist die Frage nach der „Existenz“ Gottes. Kann man darüber etwas aussagen oder nicht? Kann man die Frage überhaupt stellen? Zunächst ist grundsätzlich zu sagen, daß man hier die Aussage: Gott „existiert“, nicht eigentlich machen kann. Von dem $2 \times 2 = 4$ kann man nicht recht sagen, daß es *existiere*, aber recht eigentlich, daß es *gelte*. Gott „ist“ bedeutet: Gott „gilt“. Der Satz des Pythagoras hat kein Sein, etwa wie ein Tisch, sondern eine Geltung. Und zwar nur unter bestimmten Voraussetzungen, nämlich denen des euklidischen Raumes. Der Begriff Gottes gilt auch nur unter bestimmten Voraussetzungen, zum Beispiel nur unter der, daß nicht nur die *theoretische* Welt (die Welt der Wissenschaft), sondern zugleich mit ihr die Welt des *Handelns* unter einen gemeinsamen und einzigen Gesichtspunkt gebracht werden sollen.

Gleichwohl, nach dieser grundsätzlichen Klärung der Frage bleibt der Eindruck, daß mit ihrer Hilfe allein die unerschütterliche Überzeugung des Gläubigen vom „Dasein“ Gottes als einer mächtigen, allumfassenden „Wirklichkeit“ doch nicht voll zu verstehen sei. Jener Eindruck von „Wirklichkeit“ verlangt noch eine weitere Klärung. Sie ist zu gewinnen, wenn man die einzelnen Komponenten ins Auge faßt, die wir an der Gottes-Imago unterschieden haben. Denken wir an das zentrale Moment des Vertrauens. Wenn der Gläubige den tragenden und aufbauenden Kräften, die ja unleugbar in der Natur neben vielem Sinnlosen und Zerstörerischen vorhanden sind, vertraut, so erlebt er *in* diesen unleugbaren Wirklichkeiten die „Wirklichkeit“ Gottes. Oder, wenn er in großen religiösen und sittlichen Persönlichkeiten die Wucht der moralischen Idee nicht allein als Forderung, sondern zugleich in — wenn auch niemals vollendeter — so doch lebendiger Wirksamkeit erlebt, so erlebt er auch hier die „Wirklichkeit“ Gottes. Es ist, als wenn im ersten Fall der zunächst bloß als virtuell *jenseits* der Natur gedachte Punkt nunmehr *in* der Natur selbst Gestalt und Wirklichkeit gewänne. Oder als wenn, im zweiten Fall, die moralische Idee menschliche Gestalt und Wirklichkeit annähme. Die Idee, der Logos, das Wort wird Fleisch.

x) Jfr. Naturlovens Virkelighed.

So löst sich der anscheinende Widerspruch zwischen der Auffassung Gottes als einer bloßen Idee und der einer Wirklichkeit befriedigend auf. Man könnte — psychologisch — sagen: das an der Natur und im verantwortlichen Handeln gewonnene Wirklichkeitserleben verschiebt sich beim Gläubigen auf den an sich nicht erfahrbaren, sondern nur denkbaren Gott und läßt ihn diesen als die umfassendste Wirklichkeit erleben.

Gebetmantel und Gebetriemen der Juden

Ein psychoanalytischer Beitrag zur hebräischen Archäologie

Von

Theodor Reik

Berlin

„Allein er (Freud) betont dabei meines Erachtens zu wenig, daß er ... sich bloß auf die europäische **christliche** Kultur bezieht, der die Versprechungen der Religion nicht mehr glaubwürdig erscheinen ... Weder Gesetz noch sittliche Vorschriften im Alten Testament stehen mit den Denkgesetzen in Widerspruch ... Das Alte Testament kennt keine Mythologie und keine Symbolik ... Dieser Stamm muß eine natürliche Veranlagung zu jener Anschauung gehabt haben, die sich von Anfang an gegen den Polytheismus seiner Umwelt auflehnte ... Wir haben uns zu beweisen bemüht, daß die Religion durchaus keine Illusion ist. Mit der Anwendung der Psychoanalyse auf dieselbe scheint uns Freud vielmehr die erhabenste und wunderbarste Konzeption des Geistes in den Dunstkreis alltäglicher Erscheinungen herabgezogen zu haben."

Medizinalrat Dr. Heinrich Haase: „Religion oder Illusion?" Eine Auseinandersetzung mit dem jüngsten Buche Professor Sigm. Freuds: „Die Zukunft einer Illusion." Wien und Leipzig 1928.

„O Gott, wo find' ich dich? ...
Und wo find' ich dich nicht?" Jehuda Halevi.

„Breit die Riemen und groß die Quasten"

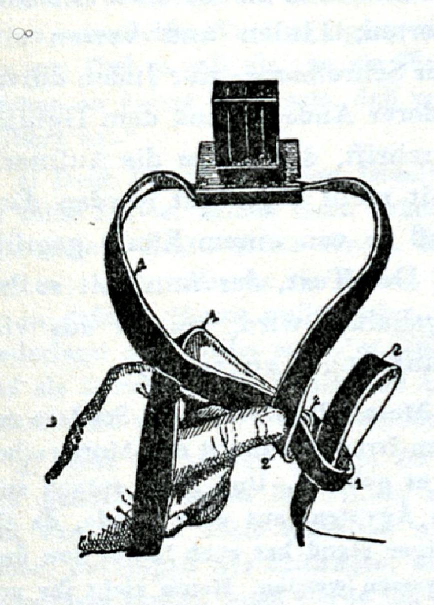
In jener gewaltigen Strafpredigt hält Jesus den Schriftgelehrten und Pharisäern die Heuchelei und Äußerlichkeit ihrer Frömmigkeit vor. Seine Jünger sollten zwar halten, was jene sagen, aber nicht nach ihren Werken tun; denn „alle ihre Werke tun sie nur zur Schau vor den Leuten; sie machen ihre Riemen breit und groß die Quasten" (Mt. 23, 5). Es ist nicht

zweifelhaft, was der Heiland mit diesem Vorwurfe gemeint hat. Das Zurschaustellen der Frömmigkeit, der demonstrative Charakter der religiösen Übungen wird an einem repräsentativen Beispiele gezeigt. Die Pharisäer — so meint der Herr — machen die Riemen der Gebetkapsel, der Tephillin, breit und auffällig; sie machen die Quasten, welche die Juden dem Gebote gemäß an ihren Kleidern trugen, groß, um so ihre Gesetzestreue zu dokumentieren. Das Tragen dieser Gebetkapsel und Quasten war eine religiöse Sitte, die jeder Jude im Zeitalter Christi gewissenhaft befolgte. Der Heiland wendet sich auch nicht gegen dieses Ritual als solches, sondern gegen seine Auswüchse. Er selbst trug, gehorsam dem Gesetze, solche Quasten, und das Matthäusevangelium erzählt, daß diejenigen, die an ihn glaubten, sich Heilung von der Berührung jener Quasten — hebräisch Zizzith genannt — seines Gewandes versprachen. Die Leute von Genesareth bitten ihn, daß die Kranken die Zizzith seines Gewandes anrühren dürften. Wer daran rührte, wurde gesund. (Mt. 9, 20.) Eine Frau, die zwölf Jahre an Blutfluß litt, berührte von hinten die Quasten seines Kleides und Jesus, der sich umkehrte und sie sah, sagte: „Sei getrost, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen" und die Frau ward geheilt von jener Stunde an.

Das Rätsel solcher eigenartiger Therapie wird sicherlich unsere Neugierde erregen. Mehr noch lockt es uns, Näheres über jene merkwürdigen Gegenstände zu erfahren, die von so großer religiöser Bedeutung waren. Es gibt einen bequemen Weg, unsere Wißbegierde zu stillen. Wir brauchen nur Zeuge des Morgengebetes eines israelitischen Frommen zu sein und wir werden eine ausgezeichnete Gelegenheit haben, uns ein gutes Bild jener religiösen Gebräuche zu verschaffen. Wir sehen, wie der fromme Jude ein shawlartiges Tuch, Tallith genannt, über Kopf und Schulter legt, bemerken die vier Quasten an den Ecken dieses Kleidungsstückes und beobachten, wie Riemen, an denen sich kleine Kästchen befinden, in besonderer Art um den linken Arm und auf die Stirne gebunden werden. Mögen diese Zeremonialobjekte auch ihre Gestalt ein wenig verändert haben, es sind doch im wesentlichen dieselben wie in den Tagen, da der Herr auf den Hügeln Galiläas wandelte. Sie haben noch dieselbe Funktion wie vor zwanzig Jahrhunderten, da Jesus der Menschheit die frohe Botschaft der unmittelbar bevorstehenden Erlösung brachte.

Diese Gegenstände muten uns nicht weniger eigentümlich an als etwa die Gebethandschuhe, Gebetmühlen und -fahnen der Völker des fernen Ostens. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit vorerst jener Kombination von Kästchen und Riemen zu. Es handelt sich dabei eigentlich um zwei einander

ziemlich ähnliche Objekte, von denen das eine um den linken Arm, das andere um die Stirne geschlungen wird. Die Kopftephillah, hebräisch *schel rosch* genannt, besteht aus einer Lederbüchse, die aus der Haut eines gesetzlich reinen Tieres gefertigt wird[1] und an Lederriemen befestigt ist. Dieses schwarze Lederkästchen enthält vier Abteilungen; in jeder befindet sich eine Abschrift bestimmter Bibelstellen auf einem besonders präparierten Pergament. Auf der einen Außenseite des Kästchens bemerkt man den hebräischen Buchstaben *schin* (ש) mit drei Zacken, auf der anderen Seite denselben Buchstaben mit vier Zacken geschrieben. Dieses vierzellige Kästchen ist nun





auf seine lederne Unterlage mit den Spannadern eines gesetzlich reinen Tieres mit zwölf Stichen angenäht,[2] welche nach der Überlieferung die zwölf Stämme Israels repräsentieren sollen. Die Riemen, welche diese Kopftephillah halten, werden so um den Kopf gebunden, daß das Kästchen an der Haargrenze zwischen den Augen zu liegen kommt. Im Nacken bilden die Riemen geschlungen den hebräischen Buchstaben *daleth* (ד). Dieser soll zusammen mit dem Buchstaben *schin* (auf der Außenseite des Kästchens) und dem Buchstaben *jod* (י), der von den Riemen der Handtephillah geschlungen wird, den Namen Gottes *schaddai* (שדי, Allmächtiger) ergeben. Die Heiligkeit der Tephillahkästchen erkennt man aus den besonderen Vorschriften

1) Men. 42 b; Yad III, 15.
2) Schab. 28 b.

ihrer Herstellung: die Pergamentstreifen in ihnen müssen von spezieller Art sein, die assyrische Schrift darauf muß mit außerordentlicher kalligraphischer und massoretischer Genauigkeit ausgeführt werden. Der Schreiber hat, bevor er sein Werk beginnt, feierlich zu sagen: „Ich schreibe dies für die Heiligkeit der Tephillin." Wenn er auch nur einen Buchstaben ausläßt, wird die ganze Inschrift unverwertbar. Die Bibelverse, die er zu schreiben hat, dürfen nicht aus dem Gedächtnis, sondern müssen aus der Gesetzesrolle abgeschrieben werden. Jeder Buchstabe muß besonders deutlich sein, keiner darf außerhalb seiner Reihe stehen, keiner in den anderen übergehen oder über ihn hinausragen. Ein bestimmter Raum muß zwischen ihnen, ebenso zwischen den einzelnen Worten, Linien und Versen eingehalten werden.[1] Die Gottesnamen muß der Schreiber — nur Juden dürfen diese Tephillinverse schreiben — mit besonderer Andacht und dem Gefühle ihrer hohen Bedeutung anfertigen. Die Vorschrift, derzufolge die Aufmerksamkeit des Schreibers während dieser Arbeit nicht abgelenkt werden darf, geht so weit, daß sie ihm für den Fall, daß er von einem König gegrüßt werde, untersagt, den Gruß zu erwidern.[2] Der Text, der nun mit so besonderer Sorgfalt auf dem Pergament festgehalten wird, besteht aus vier Bibelstellen. Sie lauten (nach der Übersetzung von Kautzsch):

1) Exodus XIII, 1—10: „Da redete Jahwe mit Mose folgendermaßen: Sondere mir alles Erstgeborene als heilig aus; alles, was bei den Israeliten zuerst den Mutterschoß durchbricht, es sei Mensch oder Tier, mir soll es gehören. Und Mose sprach zum Volke: Gedenket dieses Tages, an dem ihr aus Ägypten, aus dem Lande, da ihr Sklaven wart, ausgezogen seid. Denn mit gewaltiger Hand hat euch Jahwe von dort weggeführt; daher darf kein gesäuertes Brot gegessen werden. Heute zieht ihr aus, im Monate Abib. Wenn dich nun Jahwe in das Land der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Heviter und Gebusiter bringen wird, welches dir zu verleihen er deinen Ahnen zugeschworen hat, ein Land, welches von Milch und Honig überfließt, so sollst du diesen gottesdienstlichen Brauch in eben diesem Monat beobachten. Sieben Tage hindurch sollt ihr ungesäuerte Brote essen. Am siebenten Tag aber soll Jahwe ein Fest gefeiert werden. Ungesäuerte Brote sollen die sieben Tage hindurch gegessen werden und es darf sich kein gesäuertes Brot und kein Sauerteig bei dir vorfinden in deinem ganzen Bereich. Und an jenem Tage sollst du deinem Sohne erzählen: Dies hat Jahwe an mir getan, als ich aus Ägypten wegzog. Und es soll dir sein wie ein Wahrzeichen an deiner Hand und wie ein Gedenkzeichen an deiner Stirn, damit die Unterweisung Jahwes stets in deinem Munde sei, denn mit gewaltiger Hand hat dich Jahwe aus Ägypten herausgeführt. Daher sollst du diese Satzung beobachten Jahr für Jahr zur festgesetzten Zeit."

1) Yad II; Orach Chajim 32, 23 und 32.
2) Yad I, 15; Orach Chajim 32, 19.

2) Exodus XIII, 11—16: „Wenn dich aber Jahwe, wie er es dir und deinen Ahnen zugeschworen hat, in das Land der Kanaaniter bringen und dir dasselbe verleihen wird, so sollst du alles, was zuerst den Mutterschoß durchbricht, Jahwe weihen; jeder erste Wurf des Viehs, der dir zuteil wird; soweit sie Männchen sind, sollen sie Jahwe gehören. Jeden ersten Wurf eines Esels aber sollst du mit einem Lamm auslösen; willst du ihn aber nicht auslösen, so sollst du ihm das Genick brechen. Aber jede erste Menschengeburt unter deinen Söhnen sollst du auslösen. Und wenn dich dein Sohn einst fragen wird: Was bedeutet dies? so sollst du ihm antworten: Mit gewaltiger Hand hat uns Jahwe aus Ägypten, dem Lande, wo wir Sklaven waren, hinweggeführt. Dann, als der Pharao verstockt war und uns nicht ziehen lassen wollte, hat Jahwe alle Erstgeburt in Ägypten getötet, sowohl die Erstgeborenen unter den Menschen als den ersten Wurf des Viehs; deswegen bringe ich Jahwe jeden ersten männlichen Wurf als Opfer, und jeden Erstgeborenen unter meinen Söhnen löse ich aus. Und es soll dir wie ein Wahrzeichen an deiner Hand und wie ein Gedenkzeichen an deiner Stirn sein, daß uns Jahwe mit gewaltiger Hand aus Ägypten weg geführt hat."

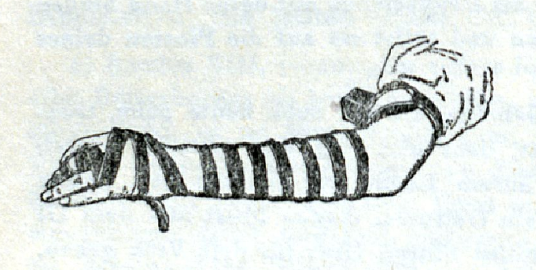
3) Deut. IV, 4—9: „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist nur einer! Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft. Diese Worte, die ich dir heute vorlege, sollen dir im Herzen bleiben; auch sollst du sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen reden, wenn du in deinem Hause weilst, oder ob du dich auf Reisen befindest, wenn du dich niederlegst und wieder aufstehst. Du sollst sie als Denkzeichen auf deine Hand binden und als Stirnbänder zwischen den Augen haben und sollst sie auf die Pfosten deines Hauses und an deine Tore schreiben."

4) Deut. XI, 13—21: „Wenn ihr meinen Geboten, die ich euch heute gebe, treulich gehorcht, indem ihr Jahwe, euren Gott, liebt und ihm von ganzem Herzen und von ganzer Seele dient, so werde ich eurem Lande zur rechten Zeit Regen geben, Frühregen wie Spätregen, damit du dein Getreide, deinen Most und dein Öl einheimsen kannst. Auch werde ich dir auf deinen Fluren Gras für dein Vieh geben, so daß du dich sattessen kannst. Seid wohl auf eurer Hut, daß sich euer Herz nicht betören läßt und ihr nicht andere Götter verehrt und euch nicht vor ihnen niederwerft. Sonst wird der Zorn Jahwes gegen euch entbrennen, und er wird den Himmel verschließen, so daß kein Regen fällt und der Boden seinen Ertrag nicht mehr gibt, und ihr werdet rasch aus dem schönen Lande verschwinden, das euch Jahwe verleihen will. So nehmt euch nun diese meine Worte zu Herzen und zu Gemüte; bindet sie als Denkzeichen an eure Hand und habt sie als Stirnbänder zwischen euren Augen! Lehrt sie eure Kinder, indem ihr davon redet, wenn du dich auf Reisen befindest, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst; schreibe sie auf die Pfosten deines Hauses und auf deine Tore, damit ihr und eure Kinder in dem Lande, das Jahwe euren Vätern mit einem Eidschwur zugesagt hat, so lange lebt als der Himmel über der Erde steht."

Es sei erwähnt, daß es lange und in alle Einzelheiten gehende Diskussionen unter den Talmudkommentatoren gab, die das Arrangement dieser vier Bibelstellen, d. h. also ihre Anordnung auf den Pergamentstreifen der

Tephillin betrafen. So entschied sich der hochgeachtete R. Tam für die eine Anordnung, während der nicht minder geschätzte Raschi sich für eine abweichende Stellung aussprach.[1] Diese kleine, symptomatisch nicht unwichtige Unsicherheit, welche sich übrigens nur auf die Aufeinanderfolge der letzten zwei Bibelstellen bezieht, findet ihren Ausdruck darin, daß in manchen Tephillinrollen die Anordnung R. Tams, in anderen diejenige Raschis befolgt wird. Notieren wir noch, daß manche Fromme, unfähig zu entscheiden, ob sie R. Tams oder Raschis Anschauung folgen sollten, die Überzeugung der erfüllten religiösen Pflicht nur auf folgende Art gewinnen können: sie tragen zwei Kopftephillin, wovon das eine nach Raschis Vorschrift angeordnet ist, während das andere mit der Ansicht R. Tams übereinstimmt.

Jene vier Bibelstellen, die in der Kopftephillah auf vier Pergamentrollen verteilt erscheinen, sind in der Handtephillah, die etwa um die Hälfte schmäler ist, auf einem Pergament zusammengedrängt. Das Kästchen der Handtephillah ist mit einem langen Lederriemen verbunden, der um den linken Arm geschnürt wird. Die Handtephillah wird zuerst angelegt, und zwar so, daß das Kästchen auf der Innenseite des linken Armes und unter dem Gelenke sitzt. Diese Stellung, bei der sich die Tephillah in der Nähe des Herzens befindet, soll nach rabbinischer Auslegung die Mahnung Deut. XI, 18, sich diese Worte zu Herzen zu nehmen, erfüllen. Wenn das Kästchen am nackten Arm befestigt ist, wird der Riemen, der durch eine Schleife gezogen wird, zuerst dreimal rund um den Arm gewunden. Dabei wird gebetet: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat durch deine Gebote und uns befohlen hast, die Tephillin zu legen.“ Der Riemen wird dann dreimal rund um den Arm gebunden, und zwar so, daß seine Windungen jenen vierteiligen hebräischen Buchstaben *Schin* bilden. Dann wird die Kopftephillah auf die Mitte der Stirne gelegt und ein Segenspruch gebetet.[2] Der Riemen der Handtephillah wird darauf



1) R. Tam schlägt die Reihenfolge: Ex. XIII, 1—10; Ex. XIII, 11—16; Deut. XI, 13—21; Deut. VI, 4—9 vor; Raschi will dagegen: Ex. XIII, 1—10; Ex. XIII, 11—16; Deut. VI, 4—9; Deut. XI, 13—21.

2) Wenn jemand zwischen dem Anlegen der Handtephillah und dem der Kopftephillah gesprochen hat, muß er beide Segenssprüche beim Legen der Kopftephillah wiederholen (Men. 36 a; Yad. l. c. IV, 4, 5).

dreimal so um den Mittelfinger gelegt, daß er wieder ein *Schin* bildet und noch ein Stückchen des Riemens lose herabhängend übrig bleibt. Bei diesem Umwinden des Riemens wird gesagt: „Und ich werde dich mir verloben in Gerechtigkeit und in Wahrheit und in Güte und in Liebe; ich werde dich mir verloben in Treue, und du sollst erkennen den Herrn."[1] Nach dem Gottesdienst werden zuerst die Tephillin auf dem Mittelfinger losgelöst, dann wird die Kopftephillah abgelegt und schließlich das Handphylakterium. Die Tephillin werden dann geküßt und in einem besonderen Beutel verwahrt.

Ursprünglich wurden die Tephillin den ganzen Tag über (nicht während der Nacht) getragen,[2] jetzt werden sie nur während des Morgengottesdienstes angelegt, ausgenommen am Sonntag und an den Festtagen.[3] Es ist religiöse Pflicht jedes Juden, täglich die Tephillin zu legen, nachdem er das Alter von dreizehn Jahren und einem Tage erreicht hat.

Wir können uns nun eine ungefähre Vorstellung von jenen Objekten machen, deren übertriebene Größe der Heiland den Pharisäern und Schriftgelehrten zu so schwerem Vorwurf macht. Auch der andere Gegenstand, den der Herr erwähnt, ja den er selbst trug, wie das Evangelium bezeugt, ist noch heute im täglichen kultischen Gebrauch bei den Israeliten. Wir erkennen jene Quasten, über deren Ausmaß sich der Erlöser der Welt so sehr entrüstete, an dem Gebetmantel wieder, den jeder männliche erwachsene Israelite während seiner vorgeschriebenen Andachtsübungen zu tragen hat. Dieser Gebetmantel ist unter dem Namen Tallith bekannt. Er ist ein großes, weißes, viereckiges Tuch aus Schaf- oder Lammwolle, manchmal auch aus Seide. Mag man den seidenen auch als kostbarer schätzen, die Frommen werden die Mäntel aus Wolle vorziehen, namentlich wenn diese von Lämmern aus dem Heiligen Lande stammen. Der Tallith wird so über den Kopf gezogen, daß er die Stirne und den Hinterteil des Kopfes verhüllt und seine vier Enden lose von den Schultern herabhängen. Die vier Quasten, die wir an diesen Enden bemerken und auf die sich Jesus in seiner Strafpredigt beruft, sind als Zizzith bekannt. Sie werden in Num. XV, 38—40[4]

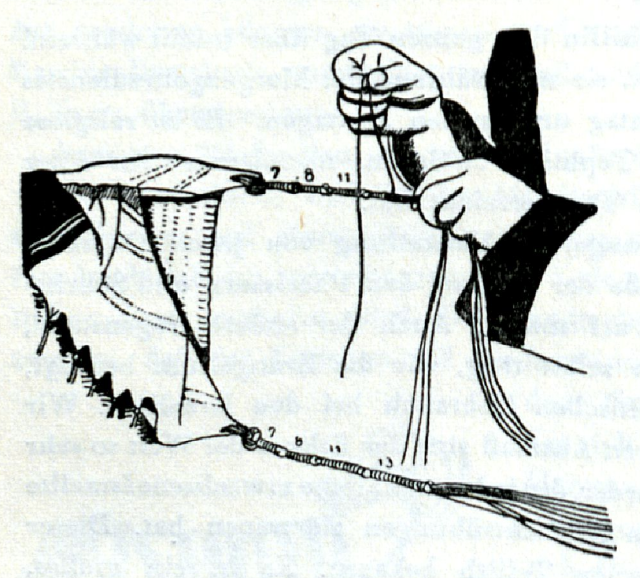
1) Hos. 2, 19. — Man vergleiche eine Stelle in Goethes Briefen an die Frau von Stein: „Die Juden haben Schnüre, mit denen sie die Arme beim Gebet umwickeln, so wickle ich Dein holdes Band um den Arm, wenn ich an Dich mein Gebet richte und Deiner Güte, Weisheit, Mäßigung und Geduld teilhaft zu werden wünsche."

2) Men. 36b.

3) Ber. 14b.

4) Und Jahwe sprach zu Mose also: Rede mit den Israeliten und sprich zu ihnen, sie sollen sich Quasten an den Zipfeln ihrer Kleider machen, sie und ihre Nachkommen, und an jeder Zipfelquaste eine Schnur von blauem Purpur anbringen. Das soll euch

und Deut. XXII, 11 und 12[1] ausdrücklich gefordert. Diese Quasten — in der Lutherübersetzung „Läpplein“ genannt — bestehen aus vier weißen und vier blauen Fäden, die aus demselben Material wie der Tallith sind. Die rabbinischen Vorschriften, die sich auf die Zizzith beziehen, sind von jener charakteristischen Präzision und Umständlichkeit, die jedes Detail ausführlich erörtern; sie füllen viele Seiten der jüdischen Gesetzesliteratur. Von den acht Fäden, welche die einzelne Quaste bilden, ist einer länger als der andere; er wird Diener, *schammisch,* genannt. Nach der Befestigung der Zizzith an den Mantel tritt dieser *schammisch* in Aktion: er wird zuerst siebenmal, dann achtmal um die anderen Fäden gebunden, dazwischen wird ein Doppelknoten gemacht. Dann wird dieser Faden elfmal um die anderen Fäden geführt, wieder folgt ein Doppelknoten, endlich dreizehnmal mit folgendem Knoten. Man hat diese Abfolge von Faden und Knoten mit der Schnurschrift alter Kulturen, etwa dem *quipus* der Peruaner verglichen. Tatsächlich wurden von den mittelalterlichen jüdischen Mystikern den Zahlen jener Umdrehungen und Knoten zahlreiche geheimnisvolle Bedeutungen zugeschrieben. Eine dieser Deutungen faßt das Ganze als Symbol der Thora auf: der Zahlenwert der Buchstaben des Wortes Zizzith ist nämlich 600; rechnet man die acht Fäden und die fünf Knoten hinzu, so ergab sich die Summe 613 — nach rabbinischer Berechnung die genaue Anzahl der positiven (248) und negativen (365) Vorschriften des Gesetzes. Nach einer anderen Version ergeben die Zahlenwerte der Knoten und Windungen



ein bedeutsamer Schmuck sein: wenn ihr ihn anseht, so sollt ihr aller Gebote Jahwes gedenken, daß ihr nach ihnen tut und nicht abschweift zu dem, was euer Herz und eure Augen gelüstet, durch die ihr euch zur Abgötterei verführen läßt, damit ihr aller meiner Gebote eingedenk seid und nach ihnen tut und so heilig seid vor eurem Gott.

1) „Du sollst nicht Kleider anziehen, die aus zweierlei Fäden, aus Wolle und Flachs, zusammengewirkt sind. Du sollst dir Quasten an den vier Zipfeln deines Oberkleides, mit dem du dich umhüllst, anbringen.“

die Worte *„jahwe echod“* = Jahwe allein [ist Gott]. Es gibt viele andere, ihrem Wesen nach ähnliche Spekulationen; ihr Gemeinsames liegt in der Verbindung, die sie zwischen den Zizzith und dem Glauben an Gott und an das Gesetz herstellen. Man versteht es so, daß das Tragen der Zizzith seiner Wichtigkeit nach häufig der Befolgung aller Gesetze gleichgesetzt wurde.

Diese Zizzith befinden sich indessen nicht nur an dem so eigenartigen Gebetmantel, dem Tallith, sondern auch an einem anderen rituellen Kleidungsstück, das man als eine Art Tallith *en miniature* bezeichnen darf. Wirklich benennt man dieses Kleidungsstück *tallith kothen*, den kleinen Tallith, im Gegensatz zum *tallith godel*, dem großen Tallith. Der andere, öfter gebrauchte Name für diesen kleinen Gebetmantel ist *arba kamphot.*[1]

Während der Tallith nun nur während des Gebetes umgelegt wird, wird dieses besondere Kleidungsstück von den frommen Juden während des ganzen Tages getragen. Es ist ebenfalls ein viereckiges Tuch, das aber Brust und Rücken bedeckt und unterhalb der Oberkleidung getragen wird. Auch dieser Mantel, dessen Form von dem des Tallith etwas abweicht, trägt nun an seinen vier Ecken die Zizzith. Die Doublette des Gebrauches ist unschwer durch die historische Entwicklung der Kleidung bei den Juden zu erklären. In der Antike wurde von den Hebräern ein großes Stück Tuch, etwa dem arabischen Burnus gleich, getragen;[2] es umhüllte den ganzen Körper und wurde vermutlich auch als Nachtdecke gebraucht. An den vier Ecken dieses Kleides sieht nun der Priesterkodex jene Quasten vor. Diese Zizzith an dem Oberkleide, das so viel größer war als der spätere Tallith, müssen, wie wir aus dem Beispiele Jesu erkennen, auffälliger und größer gewesen sein als die Quasten, die wir heute an den rituellen Kleidungsstücken beobachten können. Jene Frau, die an Blutfluß litt, ergriff mitten im Gedränge die Zizzith des Heilandes.

Später haben sich die Juden auch in der Kleidung den fremden Völkern angenähert. Die Quasten am Oberkleid wurden als jüdische Eigentümlich-

1) Man erkennt diese Bezeichnung noch in der verballhornten Form wieder:

„Dieses Kampfes Ritter sind
Kapuziner und Rabbiner.
Statt des Helmes tragen sie
Schabbesdeckel und Kapuzen.
Skapulier und Arbekanfeß
Sind der Harnisch, d'rob sie trutzen.“ Heine: Disputation.

2) Auch dem griechischen Hymation vergleichbar; das Neue Testament gebraucht in seiner Übersetzung wirklich dieses Wort.

keit erkannt; bei dem steigenden Judenhaß war es ratsam, sie zu verbergen. So erklärt sich die Benützung des quastengeschmückten Tallith, der nur während des Morgengebetes getragen wurde, und die Entstehung jenes besonderen Kleidungsstückes, das unterhalb des Oberkleides getragen wurde. Soweit die Erklärung der Gelehrten. Sie darf gewiß auf Richtigkeit Anspruch machen, doch deckt sie sicherlich nicht alle wesentlichen Motive der Entwicklung auf.

Beim Anlegen des Tallith wird der Segensspruch gesagt. „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt hast mit deinen Geboten und uns befohlen hast, Kleider mit den Zizzith zu tragen." Die Zizzith werden beim Anlegen oder Ablegen des Tallith geküßt wie die Tephillin. Dabei sehen die Frommen sie an, um jenes Gebot: „Ihr sollt sie ansehen" zu erfüllen. Zwischen den talmudischen Schulen des R. Hillel und des R. Schamnai gab es eine erbitterte Diskussion, ob man den Tallith auch bei Nacht zu tragen habe. Die Entscheidung ging dahin, daß dies nicht notwendig sei, da ja die Dunkelheit der Nacht die Befolgung des Gebotes, die Zizzith anzusehen und dabei der Gebote Jahwes zu gedenken, unmöglich mache. Dem frommen Juden ist es verboten, ein solches Kleidungsstück, das mit Fransen versehen ist, einen Nichtjuden zu verkaufen, es sei denn, daß die Zizzith zuerst davon entfernt worden sind.

Die religiöse Bedeutung der Phylakterien

Der naturgegebene Weg, etwas über die Bedeutung dieser rätselhaften religiösen Gegenstände zu erfahren, ist gewiß der, sich bei den Autoritäten des Judentums danach zu erkundigen. Man darf erwarten, daß der Talmud, das große umfassende Gesetzbuch der israelitischen Religion, uns erschöpfende Auskunft geben wird. Tatsächlich liefert die religiöse Literatur des Judentums einen verwirrenden Reichtum an Aussagen über Tephillin und Zizzith. Es gibt da Vorschriften darüber, wie lange man fasten solle, wenn man die Tephillin fallen ließ, wie sie zu reinigen sind; ausführlich wird erörtert, wie die Tephillin zu schreiben seien, wie groß die Kästchen und wie lang die Riemen sein müssen usw. Die Ehrfurcht vor den Tephillin war fast so groß wie die vor den heiligen Schriften.[1] Wie diese durfte man auch die Tephillin am Sabbath aus einer Feuersbrunst retten.[2] So wird Berak.

1) Jadajim III, 5.

2) Schabbath XVI, 1. Näheres in Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. II. Bd., Leipzig 1907, 4. Aufl., S. 569 f.

III, 5, die Frage diskutiert, was mit dem Tephillin zu geschehen hat, wenn der Gläubige in einen Abtritt geht. (Man erinnert sich, daß die Tephillin zur Zeit des Talmuds während des ganzen Tages getragen wurden.) Es wird empfohlen, sie vier Ellen vor dem Abtritt niederzulegen, aber auch diskutiert, ob man sie während der Notdurft in der Hand halten dürfe. Die Möglichkeit, sie im Gewande festzuhalten, wird mit Hinblick auf die Gefahr des Fallenlassens abgewiesen. Es wird z. B. entschieden, daß es erlaubt sei, die Tephillin in ständige Abtritte, wo Bespritzungen nicht vorkommen, mitzunehmen, bei gelegentlichen Klosetten aber, wo Bespritzungen vorkommen, sei dies verboten. Von der Hochschätzung der Tephillin zeugt etwa die folgende Geschichte, die der Talmud berichtet: es ereignete sich, daß ein Jüngling seine Tephillin in einer nahe der Straße gelegenen Nische deponierte, während er ein Klosett aufsuchte. Da kam eine Hure, nahm sie fort, ging in das Lehrhaus und sagte: „Sehet, was mir jener als Belohnung gegeben". Als der Jüngling dies hörte, stieg er auf die Spitze des Daches, stürzte sich herab und starb. Im selben Traktat wird zwischen R. Josef b. R. Nehunja und R. Jehuda das Problem diskutiert, ob man seine Tephillin unter sein Kopflager legen dürfe. Es wird dabei betont, daß es gewiß nicht fraglich sei, daß man sie nicht unter seinem Fußlager aufbewahren dürfe, da dies hieße, sie in verächtlicher Art behandeln. Ferner wird darüber entschieden, ob man sie zwischen Polster und Kissen des Kopflagers legen darf, ob dies auch dann erlaubt sei, wenn die Ehefrau bei dem Frommen liege usw. Die Frage, von welchem Tierfell die Tephillin verfertigt werden sollen, wird mit Hinblick auf Exodus 13, wo es heißt: „Damit die Lehre des Herrn in deinem Munde" sei, beantwortet. Das solle doch heißen: was dir in den Mund zu nehmen erlaubt sei, demnach nur ein rituell reines Tier. Daß die Tephillin viereckig sein müssen, sei eine dem Moses am Sinai überlieferte Lehre, ebenso daß sie mit dem Haare eines Tieres umwickelt und mit dessen Sehnen vernäht sein müssen. Auch die Farbe der Riemen, schwarz, sei eine dem Moses am Sinai überlieferte Verordnung (Sabbath II, 3). Gott selbst habe dem Moses am Sinai das Verfertigen und Binden der Tephillin gelehrt. (Berach. I, fol. 7.) Es wird auch ausdrücklich gesagt, daß Gott selbst Tephillin trage. Dies wird bewiesen aus der Jesaiasstelle 62, 8, wo es heißt: „Der Herr hat bei seiner Rechten geschworen und bei seinem mächtigen Arm." Seine Rechte bedeute nach Deut. 33, 2, die Gesetzeslehre; bei seinem mächtigen Arm aber bedeute die Tephillin, da es heiße (Psalm. 29): „Der Herr wird seinem Volke Macht verleihen." Wie kann aber bewiesen werden, daß die Tephillin eine Macht sind für Israel? lautet der Einwurf. Die

Antwort wird durch den Hinweis auf Dt. 28, 10 gegeben, wo es heißt: „Und es werden alle Völker der Erde sehen, daß der Name des Herrn über dich genannt wird und sich vor dir fürchten.“ R. Eliezer der Große erklärt die Stelle dahin, daß das, was die Völker mit Furcht sehen, eben die Tephillin des Hauptes sein werden. Die Konstatierung, daß Gott selbst Tephillin trage, ist offenbar nicht ausreichend; der Scharfsinn R. Hijas b. Abin (Berachoth I, 1) muß sogar ergründen, was in den Tephillin des Herrn geschrieben steht und den genauen Text in jedem Gehäuse rezitieren. In den Aussprüchen der Dezisoren des Mittelalters wird auch ersichtlich, welche Bedeutung sie dem Tephillinlegen beimessen. Ula sagt z. B. (Berachoth II, 11), wenn jemand das *sch'ma*, das wichtigste Gebet des Judentums lese, ohne Tephillin gelegt zu haben, so wäre dies gleich, als hätte er falsch Zeugnis abgelegt gegen sich, während R. Hija b. Abba solches Verhalten dem eines Mannes vergleicht, der ein Brandopfer ohne Speiseopfer oder ein Schlachtopfer ohne Trankopfer dargebracht hätte. Der letztgenannte Gelehrte sagt auch: „Wer sich reinigt, seine Hände wäscht, Tephillin anlegt, das Schema liest und betet, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er einen Altar errichtet und darauf ein Opfer dargebracht, denn es heißt: „Ich wasche meine Hände rein und umkreise deinen Altar“ (Ps. 26, 6). Die Vollziehung der Tephillinvorschrift wird also geradezu einem Altardienste gleichgesetzt. R. Schescheth dekretiert, daß derjenige, der nicht Tephillin legt, acht Gebote übertrete (da die Vorschrift achtmal in der Thora erscheint; Berachoth 44, 1). Rab zählt denjenigen, der keine Tephillin legt, zu den Abtrünnigen (S. Rasch Hasch. 17 a). In der Paraphrase des Targum zu Cantic 8, heißt es emphatisch: „Es spricht die Gemeinde Israels: ich bin von allen heidnischen Völkern erkoren, weil ich auf die linke Hand und um das Haupt die Tephillin lege und an der rechten Seite meiner Tür die Mezuzah befestige, damit die bösen Geister keine Macht haben, mir zu schaden.“ Wirklich erschienen im Talmud die Tephillin, die Zizzith und die Mezuzah, jene an den Türpfosten befestigte Kapsel mit Bibelversen, oft als apotropäische Mittel und werden meistens zusammen genannt. Maimonides (Yad IV, 25, 26) bezeugt diese heiligende und schützende Wirkung der Tephillin: solange ein Mann die Tephillin am Haupte und am Arme hat, werde er bescheiden und gottesfürchtig sein und seine Gedanken nicht der Sünde und dem Müßiggange zuwenden. Tephillin, Zizzith und Mezuzah dienen so nach jüdischer Auffassung auch als Schutzmittel gegen die Sünde (Menachoth 43 und öfter). Solcher Glaube ging so weit, daß verschiedene Rabbinen sich der ausgelassensten Freude hingaben und vor der Gefahr der Versündigung sicher zu sein glaubten, weil sie mit

den Tephillin bekleidet waren. Als Abaji (drittes Jahrhundert) einmal vor Raba saß und bemerkte, daß sich dieser ausgelassen betrug, wies er ihn auf Psalm 2 hin, wo es heißt: „Und frohlocket mit Zittern", doch er erhielt die Entgegnung: „Ich habe Tephillin gelegt" (siehe Berach. 30 b).

Es wird uns nicht in Erstaunen setzen, wenn wir bemerken, daß die religiöse Anschauung des Judentums der Neuzeit einen solchen magischen Charakter der Tephillin ablehnt und ihnen nur eine hohe symbolische Bedeutung zuschreibt. So werden sie etwa zur Mahnung an „Himmlisches" bei L. Zunz;[1] zugleich zu einem Warnungszeichen gegenüber dem Verbotenen: „Denn wenn Hand und Auge Gott geweihet werden, denken wir mit stillem Vorwurf an das Unreine, das unser Auge gefesselt und unsere Hand befleckt." Die Verbindung mag uns recht lose scheinen, doch wird sie mit großem Nachdruck behauptet: „Das Zeichen an deiner linken Hand kann die Rechte zurückhalten, den Bruder zu schlagen. Das heilige Denkmal, das dir das Haupt umgibt, lähmt den Fuß, wenn er der Sünde nacheilen will." Es handelt sich offenbar um keinen einfachen Abwehrmechanismus, da er von der linken Hand auf die rechte übergreift und sein Einfluß von der Stirne auf die Intention des Ausschreitens übergreift. Noch komplizierter und rätselhafter wird die Sache dadurch, daß die Kapsel und Riemen auch die religiösen Brudergefühle erwecken sollen, denn, so wird uns gesagt, „so oft an unseren äußeren Menschen das Symbol sichtbar wird, regt in dem inneren sich die alte Liebe und zieht in ihre geweihten Kreise alle, die in gemeinschaftlicher Überzeugung mit uns sich erbauen".

Wenden wir uns nun dem zweiten Objekt, das der fromme Jude beim Gebete zu beachten hat, zu: den Quasten, welche den Tallith verzieren. Der Name Zizzith hängt mit einem Stamme zusammen, der „hervorschauen" bedeutet, und man kann das Wort deshalb gut mit Schaufäden übersetzen, zumal das biblische Gebot den Gläubigen einschärft, diese Fäden anzusehen. Bedeutsamkeit und religiöse Wichtigkeit des Zizzithgebotes wird nicht nur in der peinlichen Gewissenhaftigkeit seiner Befolgung klar, sondern auch durch die vielfachen Aussprüche des Talmuds erwiesen, die zeigen, wieviel Wert man gerade auf die Beobachtung dieser Vorschrift legte. Die Gemara sagt:[2] „Es wiegt dieses Gebot alle Gebote in der Thora auf." „Wer das Gebot von den Schaufäden vollzieht, dem wird es so gehalten,

1) L. Zunz: Thefillin, eine Betrachtung in „Ges. Schriften". II. Bd., Berlin 1876, S. 172 ff.

2) Menachoth S. 43 b.

als wenn er alle Gebote vollzogen hätte."[1] Eine merkwürdige talmudische Deutung ist die folgende: Es heißt in dem Abschnitte von den Schaufäden: „und ihr sehet ihn" (Gott), aber nicht: „und ihr sehet sie" (die Schaufäden), das deutet an, daß, wer das Gebot von den Schaufäden vollzieht, gleichsam die Gottheit empfängt.[2] Ganz ähnlich heißt es:[3] „Wer sich der Ausübung dieses Gebotes befleißigt, erlangt, daß er die Gottheit schaut", denn es heißt: „und ihr sehet ihn (Nim. 15, 38)". Diesen Aussprüchen entsprechen einzelne Berichte, die bezeugen, welche Bedeutung den Zizzith in den Augen der Frommen zukam. Der Sohn eines berühmten Rabbis wurde gefragt, welches Gebot sein Vater ihm besonders und vor allen anderen auf die Seele gebunden hat. Seine Antwort war: „Das Gesetz über die Zizzith. Als mein Vater einmal von einer Leiter herabsteigend auf eine der Fäden trat und ihn abriß, weigerte er sich, sich vom Flecke zu rühren, bis der Faden ersetzt war." R. Resch Lakisch malt ein packendes Bild der zukünftigen Belohnung, welche die Frommen im Jenseits erwartet. Er erklärt, daß nicht weniger als zweitausendachthundert Diener jeden Juden, der die Zizzithvorschrift beobachtet, bedienen werden.[4] In diesen Aussagen stützt er sich auf den Propheten Sacharja VIII, 23: „In jenen Tagen wird es geschehen, daß zehn Männer aus allen Sprachen der Nationen einen Judäer beim Rockzipfel ergreifen und sagen: ‚Wir wollen mit euch ziehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist'." Der Fromme errechnet nun die präzise Zahl der Diener, die in Zukunft jeden Juden aufwarten würden, auf folgende Art: er geht davon aus, daß es siebzig Hauptsprachen gebe, multipliziert die Zahl der Rockzipfel vier mit zehn und gelangt so zu der Ziffer zweitausendachthundert. Auch wird im Talmud erzählt, daß die Zizzith einst einen Frommen gerettet hätte, indem sie ihm, da er sündigen wollte, sozusagen als lebende Zeugnisse erschienen und ihm ins Gesicht schlugen „als ein Vorwurf".[5]

In dem Beispiele dieses durch eine Bewegung der Zizzith eingeschüchterten Rabbis sowie in ähnlichen erscheinen die Schaufäden noch immer als eine Art magischen Instrumentes. Im Laufe der Zeit verblaßte dieser ursprüngliche Charakter immer mehr, bis ihre Auffassung zu einer symbolischen Mahnung, die göttlichen Gebote zu befolgen, gelangte. Ich gebe hier als

1) Sifre § 115 zu Schellach lacha S. 35.
2) Sifre § 115.
3) Schabb. 118 b
4) Shab. 32 b.
5) Men. 44 a.

Beispiel einer solchen anagogischen Auffassung der Zizzith einige Sätze aus Langfelders „Die Symbolik des Judentums“ wieder.[1] Dieser Autor betont, daß die Schaufäden den Juden „zu jeder Stunde des Tages auf das Dasein eines höheren Weltenrichters und Schöpfers aufmerksam machen“: „Die gedrehten Fäden, die eine blaue Schnur in ihrer Mitte haben, stellen ein vollständiges Symbol des ganzen menschlichen Erdenlebens dar. An festen gedrehten und zugleich unzähligen Fäden ist das Schicksal des Menschen von dem Willen des Ewigen abhängig ... Die Schaufäden an den vier Ecken des Gewandes bezeugen, daß Gottes Macht an allen vier Enden des Weltalls herrscht und regiert.“ Die Schaufäden an und für sich seien zwar bloße Fäden, aus weißer und auch aus blauer Wolle. Für den Kundigen aber, für den, der auf ihren Sinn und auf ihre Bedeutung aufmerksam gemacht wurde, „enthalten sie ein inhaltschweres Symbol, welches das Verhältnis des Menschen zu Gott darstellt“. So erinnere der blaue Faden daran, „daß wir alle an den Himmel, an Gott mit unauflöslichen Banden geknüpft sind. Weil Herz und Auge unbeständig nach allen irdischen Freuden lüstern ist und der Mensch vom Auge und Herzen ganz umstrickt und gefangen ist, werden diese Schaufäden verordnet und eingeführt: den Verlockungen der Sinne ein starkes Gegengewicht entgegenzuhalten und entgegenzustellen“. Wir hören wohl diese vielsagende Botschaft, aber es fehlt uns der Glaube, daß der Gott eines Beduinenstammes seinen Gläubigen ein so hochsublimes Symbol, das zu solchen Gedankenzügen anregen soll, als Mahnung verordnet habe. Die Fäden aus Wolle sollen an das menschliche Schicksal, das an den Willen Gottes gebunden ist, erinnern, die vier Ecken des Gewandes an die vier Enden des Weltalls, der blaue Faden an die Unendlichkeit des Himmels — hier ist ein *embarras de richesse* an Symbolbedeutung, der selbst für primitive Schafzüchter, die viel Zeit zum Nachdenken haben, zu inhaltschwer ist. Auch ist es schwierig sich vorzustellen, wieso Schaufäden auf das Dasein eines höheren Weltenrichters hinweisen und worin das starke Gegengewicht liegen soll, das sie den Verlockungen der Sinne „entgegenhalten und entgegenstellen“.

Wir sind verwundert, wenn wir bedenken, welche hohe ethische und religiöse Ideen diese Fäden am Zipfel des Gewandes eines Nomadenvolkes repräsentieren sollen. Langfelder, den ich hier als Wortführer modern religiöser Anschauungen sprechen lasse, kommt zu folgender Schlußfolgerung: „Wird der Monotheismus im Judentum solche Lebenskraft und Lebens-

1) Dr. David Langfelder: Die Symbolik des Judentums. Klausenburg 1876, S. 97.

fähigkeit haben, daß die Schaufäden die ganze Reihenfolge des monotheistischen Ideenganges klar und deutlich dem Beschauer zu Gemüte führen können, werden auch die übrigen Gebote, die denselben Sinn und dieselbe Bedeutung darstellen und repräsentieren . . . nicht unbemerkt und unbeachtet bleiben."

Wenn wir uns dieser Folgerung anschließen, sind die Chancen, daß die übrigen Gebote Gottes in Zukunft befolgt werden, leider keine allzugroßen und der Fromme mag mit einiger Besorgnis den kommenden Tagen entgegenschauen, an denen die ganze Reihenfolge des monotheistischen Ideenganges, wie er in den Schaufäden repräsentiert ist, nicht mehr so klar und deutlich sein wird als es wünschenswert wäre.

Die Aufklärungen, welche uns die religiöse und gesetzkundliche Tradition des Judentums zu geben hatte, klangen häufig bedeutungsvoll, doch selten klar.

Die Theorien der alttestamentlichen Wissenschaft und der vergleichenden Religionsforschung

Wir wenden uns vertrauensvoll zu den Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft. Mögen sich auch in jenen Schriften des Judentums dunkle Ahnungen der verborgenen Bedeutung der Gebetsriemen und der Schaufäden erkennen lassen, die nüchterne Wissenschaft der hebräischen Archäologie, die gerade in den letzten Jahrzehnten durch die Arbeit so vieler Gelehrter einen großen Aufschwung genommen hat, ist sicher geeigneter, uns die entscheidenden Aufklärungen zu geben. Hier weht die klare, kühle Luft des Rationalismus, hier regiert der abwägende, sichtende, klar urteilende Verstand, der, so hoffen wir, diese Rätsel rasch und sicher zu lösen vermögen wird.

Tatsächlich haben sich die Forscher schon früh um das Verständnis dieser so dunklen Objekte bemüht. Wenn ich hier nur eine kleine Auslese der Theorien gebe, so wird sie doch zeigen können, welche Wege die Forschung eingeschlagen hat und zu welchen Resultaten sie gelangt ist. Verschiedene Disziplinen haben diese Untersuchungen gefördert. Wollte man die ursprüngliche Bedeutung der Tephillin erkennen, so lag es am nächsten, ethymologisch festzustellen, was der Name des fraglichen Objektes bedeutet. Im Alten Testament erscheint die Bezeichnung Totaphot, deren Sinn unsicher ist. Der Talmud nennt sie Tephillin, was Stirnband oder Gebetriemen bedeuten mag, die Evangelien gebrauchen das Wort Phylakterien.

Die hebräische Archäologie wurde durch die Erkenntnisse der Bibelexegese, welche den Sinn und Zusammenhang der Bibelstellen, in denen von den Tephillin die Rede war, aufklärt, unterstützt. Es galt ferner, Daten von der vergleichenden Religionswissenschaft zu erhalten, welche ähnliche Sitten bei anderen Völkern und in den Religionsübungen anderer Gemeinschaften zeigen konnte. Die talmudische Archäologie sowie die genaue Kenntnis der jüdischen Liturgik mußten die Forschungsarbeit unterstützen.

Die noch immer lesenswerte Abhandlung, welche Gottlieb Klein[1] 1881 über die Totaphot veröffentlicht hat, leitet dieses Wort von einem hebräischen Verb ab, das Stoßen oder Schlagen bedeutet. Der Autor gelangt so zu der Bedeutung „angetupftes Zeichen". Es würde sich demnach bei den Tephillin ursprünglich um eine Art auf der Stirne eingebrannten Zeichens handeln. Für Klein ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß mit dem rätselhaften Ausdruck zuerst eine körperliche Verstümmelung gemeint sei aus dem Zusammenhange, in dem das Gebot über die Totaphot zuerst erscheint. Jene Vorschriften werden nämlich in den Bibelstellen mit dem Passahfeste und der Erstgeburt verknüpft. Ex. 13, 1—2, stellt das Gesetz, die Forderung auf, jede Erstgeburt Gott zu weihen. Dieses Passahopfer der Erstgeburt, das einmal im Jahre ausgeführt wurde, genügte dann nicht mehr; jeder mußte an sich ein Zeichen der Gottergebenheit tragen. Dies sei der Sinn von Ex. XIII, 6: „Dies soll sein zum *ôth* (Zeichen) an deiner Hand und zum Totaphot zwischen deinen Augen." Wichtig sei also, daß das Gebot der Totaphot in engstem Zusammenhange mit der Weihung der Erstgeburt am Passahfeste stehe. Bei diesem Feste wurden ursprünglich Kinder geopfert; eine spätere Zeit war bestrebt, die Spuren dieser heidnischen Götterverehrung gänzlich zu verwischen. Das Totaphot stelle gleichsam die letzte, uns erhaltene Spur jenes Opfers dar. Der Verfasser oder die Verfasser der anderen Abschnitte, in denen die Totaphot erwähnt werden (Deut. 6, 8 und 11, 8), wissen nichts mehr von diesem Zusammenhange. Sie verstanden die ursprüngliche Bedeutung der Totaphot als körperliche Verstümmelung nicht mehr und hätten die Vorschrift im Sinne von Amuletten aufgefaßt. Nach Kleins Auffassung hat man also eine ursprüngliche Bedeutung der Totaphot (körperliche Verstümmelung) von einer späteren (Amulette mit Bibelversen, auf persischem Boden und unter persischem Einflusse entstanden) zu unterscheiden. Auch ihr griechischer Name Phylakterien weise auf diesen ihren Amulettcharakter hin.

1) Die Totaphot nach Bibel und Tradition. Jahrbuch für protestantische Theologie, VII. Jahrg., 1881, S. 666 f.

Der erste Eindruck dieser Theorie ist entschieden ein günstiger: sie empfiehlt sich besonders durch die Beachtung des Zusammenhanges, in dem das Gebot der Totaphot zuerst auftaucht. Es spricht auch für sie, daß sie die genetische Betrachtungsweise einführt und die Bedeutung der Totaphot nicht flächenhaft auffaßt. Es erscheint auch uns wahrscheinlich, daß es einmal eine später nicht mehr erkannte Verbindung zwischen dem Passahfeste und dem Totaphot gegeben habe. Gerade an dieser Stelle tauchen aber unsere Einwände gegen die scharfsinnige Theorie Kleins auf: er behauptet, das Totaphot leite seine Entstehung von jener Weihung der Erstgeburt ab; später habe das Gesetz jeden Israeliten verpflichtet, sich durch besondere Zeichen auf der Hand und zwischen den Augen Gott zu weihen. Warum sollte jeder Israelit für die menschliche Erstgeburt eintreten? Und von welcher Art ist die Verbindung zwischen jenem Opfer und diesem Zeichen? Warum sollte es gerade auf der Hand und zwischen den Augen erscheinen? Die Ableitung des Wortes Totaphot von einem Verb, das stoßen oder schlagen bedeutet, ist mehr als zweifelhaft, die Deutung als „eingebranntes Zeichen" willkürlich. Die Totaphot erscheinen in Bibel und Talmud nirgends als Verstümmelungen und doch gibt es genug Zeugnisse dafür, daß solche religiöse Verstümmelungen vorkamen. Der Weg, der von jener supponierten Selbstverstümmelung zur Institution von Kästchen und Riemen führt, die beständig getragen wurden, ist in keiner Art klar und in jeder schwer erklärbar. Die Annahme, daß einfach ein Mißverständnis späterer Generationen für diesen Ersatz verantwortlich zu machen sei, befriedigt uns nicht. Auch wir halten es für sehr wahrscheinlich, daß die Totaphot ursprünglich eine andere, uns unbekannte Bedeutung hatten und erst später als Amulette aufgefaßt wurden. Die Kontinuität des psychischen Geschehens scheint nun aber zu verlangen, daß jene Entwicklung eine solche ist, daß noch zwischen der primären, unverstandenen Bedeutung und dem späteren Amulettcharakter ein innerer, psychologisch aufzeigbarer Zusammenhang bestehe. Auch Form und Gestalt der Tephillin können nicht ohne Zwang auf eine körperliche Verstümmelung zurückgeführt werden. Die Einzelheiten des Anbringens, die Besonderheiten der Kästchen und Riemen, die ausgebreiteten und komplizierten Gebräuche, die merkwürdigen Anschauungen über die Tephillin werden weder durch die Annahme ihrer Bedeutung als körperlicher Verstümmelungen noch als Amulette erklärt. Der Eindruck, den wir bei der Prüfung der Kleinschen Hypothese erhalten, ist etwa der eines Beobachters, der sieht, wie ein Wanderer zuerst den richtigen Weg einschlägt, um ihn bald zu verlieren und weit davon abzukommen.

Wir verspüren, daß im Ansatz dieser Theorie ein Stück der gesuchten Erklärung steckt, aber, was wir zuerst zu greifen versuchten, hat sich rasch verflüchtigt und läßt uns mit leeren Händen zurück.

Die Ausführungen Bernhard Stades[1] bedeuten einen energischen Schritt weiter in jene falsche Richtung, welche Klein eingeschlagen hatte. Sie erscheinen nicht ausdrücklich als Erklärungsversuch der Tephillin, sondern bemühen sich, die Natur des Zeichens, das Jahwe in der Bibelerzählung dem Kain zum Schutze verlieh, klarzulegen. Stade versucht nun, einen Zusammenhang zwischen diesem Kainszeichen und dem Gebrauch der Tephillin herzustellen. Dieser Forscher glaubt, im Kainszeichen eine primitive Tätowierung erkannt zu haben. Er beruft sich auf Lev. 19, 27 f., wo den Israeliten verboten wird, den Rand ihres Kopfes kreisförmig abzuscheren, den Bart zu verstümmeln, sich eines Toten wegen Einschnitte zu machen oder eingeätzte Schrift an ihrem Körper anzubringen. In der Apokalypse Johannis tragen die Tieranbeter den Namen oder die Zahl des Tieres auf der Hand oder auf der Stirne.[2] Die 144.000, die beim Lamme auf dem Berge Zion stehen, haben den Namen des Lammes und seines Vaters auf ihre Stirne geschrieben;[3] sie sind die mit dem Namen Gottes auf ihren Stirnen versiegelten Knechte Gottes.[4] Eine der Spuren eines solchen alten Jahwezeichens finde sich nun, von einer redigierenden Hand fast verwischt, an jener Stelle Ex. 13, 9, wo das Gebot der Totaphot erscheine. Es werde dort deutlich, daß es sich dabei um ein kultisches Denkzeichen, d. h. um ein Zeichen, das die kultische Zugehörigkeit in Erinnerung bringe, handle. Die Stellen Deut. 11, 8 und 6, 8 enthalten die Verpflichtung, sich die Gebote Gottes ins Gedächtnis zu rufen, in der bildhaften Ausdrucksform, sie als Zeichen an die Hand zu schnüren und sie als Totaphot zwischen den Augen zu tragen. Die Wahl des Ausdruckes „schnüren" beweise, daß das Bild hier sekundär verwendet wurde, denn Angeschnürtes sei abtrennbar. Diese Wortwahl stelle bereits den Versuch einer späteren, materiellen Umdeutung dar. Damit sei bereits der Weg beschritten, der dann im Judentum zur Erfindung der talmudischen Tephillin, der jüdisch-hellenischen Phylakterien, führte. Die alte Sitte der Tätowierung, die später als heidnisch empfunden wurde, sei nun durch die Neueinführung ausgerottet worden:[5] „Das dem

1) Das Kainszeichen. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. XIV. Jahrg., 1894
2) 13, 16 f.; 14, 9; 16, 2; 19, 20; 20, 4.
3) 14, 1.
4) 7, 2 ff.; 9, 4.
5) Stade: Das Kainszeichen. S.312.

Körper eingeritzte oder eingebrannte Zeichen wird, weil es religiös anstößig geworden war, durch ein religiös unanstößig gewordenes Surrogat ersetzt worden sein." Das Gesetz habe sich dann darin geschickt, an die Stelle des alten, heidnischen Zaubers zu treten, wie dies ja auch vielfach in der christlichen Kirche geschehen sei. Die alte, kultische Bedeutung der jüdischen Tephillin verrate sich nur darin, daß „diese aus sich schwer zu erklärenden Toilettegegenstände" eben beim Kult getragen wurden. Das Kainszeichen sei mit dem Totaphot Israels identisch oder verwandt gewesen.

Man muß zugestehen, daß diese Seite der Theorie Stades den früheren Ansichten gegenüber einen Fortschritt bedeutet, da in ihr der Charakter der Totaphot als kultischen Zeichens betont wird. Was gegen sie spricht, wurde bereits in der Erörterung der Anschauung Kleins gesagt: sie gibt einen Eindruck des Forschers ohne den ausreichenden Versuch einer Begründung wieder. Sie erklärt nicht, wie sich aus einer Tätowierung ein System von Kästchen und Riemen entwickeln konnte und sie vermag weder die spezielle Bedeutung noch das besondere Ritual der Tephillin im Judentum aufzuhellen.

Baentsch meint ebenfalls,[1] daß die Totaphot als Amulette aufzufassen seien. Die Sitte, Amulette auf der Stirne zu tragen, stelle nur eine Modifikation eines älteren Brauches, ein Jahwezeichen auf die Stirne einzuritzen, dar. Das alte Zeichen sollte seine Träger an die kultischen Pflichten erinnern. Die Stelle Exodus XIII, 16 wird dahin erklärt, die Darbringung der Erstgeburt solle für Israel ein solches Mahn- und Erinnerungszeichen werden; es rufe ihm ins Gedächtnis, daß Jahwe einst die Erstgeburt der Ägypter schlug. Wie Stade kommt auch Baentsch zu der Anschauung, daß das buchstäbliche Verständnis oder Mißverständnis dieser Stelle oder ihrer Parallelen späterhin zur Erfindung der Tephillin oder Denkzettel geführt habe. Hier erscheint also folgende Entwicklung: ein altes, tätowiertes Kultzeichen — ein Amulett — die Erfindung der Tephillin. Auch Holzinger denkt an ein tätowiertes Jahwezeichen;[2] Wellhausen glaubt in den Totaphot Amulette an Stirnbändern zu sehen.[3] Nach W. Robertson Smith sind die Phylakterien[4] „Überbleibsel alten Aberglaubens und ihre Verwendung im

1) Handkommentar zum Alten Testament. Herausgegeben von Nowak. Exodus-Leviticus-Numeri, 1903, S. 113.

2) Kurzer Handkommentar zum Alten Testament. Tübingen 1900, Exodus erklärt von Holzinger.

3) Reste arabischen Heidentums. S. 165.

4) Divination and Magic in Deut. XVIII, 10 und 11. The Journal of Philology, XIII, 1885, S. 286.

Gebet mag zeigen, von welcher Art dieser Aberglaube war. Sie sind Apparate, um das Gebet wirksamer zu machen".

Für die Amulettbedeutung sprechen sich auch Grünbaum,[1] Blau[2] (der auf die Skarabäen ägyptischer Priester hinweist), Bousset[3] („Wenn das Neue Testament sie *φυλακτήρια* [Amulette] nennt, so ist damit der ursprüngliche Sinn dieser Sitte richtig getroffen . . . Die Gebetkapseln werden die ursprüngliche Sitte, daß man auf Stirn und Arm Jahwezeichen eintätowiert trug, verdrängt haben") aus. Ähnlichen Anschauungen huldigen Schürer[4] (die griechische Bezeichnung beweise, daß man die Bedeutung der Tephillin in erster Linie darin sah, „die bösen Geister beim Gebete fernzuhalten"), Wünsche,[5] Kittel,[6] Nowak[7] und viele andere Forscher. Immer deutlicher wurde es, daß die fortschreitende religionswissenschaftliche Forschung das Problem gelöst zu haben glaubte, indem sie sich auf die Bezeichnung Phylakterien berief und die Tephillin als Amulette auffaßte. Die Gelehrten haben sich auch hier jener weisen Mahnung, sich im ganzen an Worte zu halten, gehorsam gezeigt. Nur selten tauchen schüchterne Zweifel daran auf, daß dies die eigentliche Bedeutung der Tephillin sei. Sie werden als unerfreulich und der ruhigen Sicherheit des überlieferten Wissens abträglich rasch erledigt. So wurde die Anschauung Friedländers, daß es sich um ein andersartiges Zeichen handeln müsse, als unerheblich beiseitegeschoben. Friedländer geht von einer merkwürdigen Mischnahstelle aus:[8] „Wer die Tephillin auf der Stirne oder auf der Handfläche trägt, der befolgt die Weise der Minäer" (Minäer = Häretiker). Die Erklärung dieser rätselhaften halachischen Entscheidung sieht nun Friedländer darin, daß die Minäer bestimmte kultische Zeichen getragen haben, welche die Rabbinen durch die Tephillin zu verdrängen bemüht waren. Diese wären z. B. für das *signum serpentinum* der vorchristlichen Gnostiker eingetreten. Die Rabbinen suchten jede Spur eines solchen häretischen Zeichens zu verwischen. Zur Unterstützung seiner Ansicht, daß die Tephillin keine genuin jüdische

1) Max Grünbaum: Ges. Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde. Berlin 1901, S. 208 f.
2) Ludwig Blau: Das altjüdische Zauberwesen. Straßburg 1898, S. 87 f.
3) Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenischen Zeitalter. 3. Aufl., 1926, S. 179.
4) Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig 1907, 4. Aufl., II. Bd., S. 568.
5) Realenzyklopädie für protestantische Theologie. V. Bd., S. 693.
6) Geschichte des Volkes Israel. Gotha 1922, 4. Aufl., II. Bd., S. 76.
7) Hebräische Archäologie.
8) M. Friedländer: Der Antichrist in den vorchristlichen Quellen. Göttingen 1901. S. 161 f.

Schöpfung seien, sondern das gnostische *signum serpentinum* verdrängen sollten, beruft sich Friedländer auf die vielfachen Unsicherheiten in der talmudischen Diskussion der Tephillin, z. B. auf die Erörterung, ob sie an der rechten oder linken Hand getragen werden sollten, auf das Zögern, sie direkt als Gebote der Thora zu bezeichnen usw. Nach Friedländers Anschauung wäre die Entwicklung ungefähr folgendermaßen zu beschreiben: gnostische Zeichen dringen in die breiten, jüdischen Volksmassen ein. Sie werden nun, da sie nicht mehr verdrängt werden konnten, sanktioniert,[1] „allerdings nachdem ihnen zuvor ein mosaisches Gewand angelegt worden war". Es fiel leicht, nachzuweisen, daß diese Hypothese Friedländers unhaltbar war: die religiöse Sitte, Tephillin zu tragen, reicht in eine Zeit zurück, die derjenigen der jüdischen Gnostiker weit vorausgeht. Allein man hätte bei aller gerechtfertigten Ablehnung das Fünkchen Wahrheit entdecken müssen, das in Friedländers Theorie unter so viel Irrtum enthalten war.

Die Frage, über welche die Gelehrten noch immer streiten, ist die, ob die Bibelstellen, in welchen die Vorschrift der Totaphot erscheint, wörtlich oder metaphysisch aufzufassen seien. Emil G. Hirsch[2] geht zum Beispiel davon aus, daß jene vier Bibelstellen zu beweisen scheinen, daß die Sitte, amulettartige Objekte rund um die Stirne und an der Hand zu tragen, sehr verbreitet gewesen sei. Die spätere rabbinische Exegese habe nun das Gleichnis, das in diesen Bibelstellen enthalten sei, wörtlich genommen und dem Buchstabensinn gemäß durchgeführt. Edward Mack[3] neigt ebenfalls zu der Ansicht, daß in jenen Bibelversen eine Anspielung auf sichtbar getragene Juwelen oder Amulette, wie sie die heidnischen Nachbarstämme trugen, vorliege und daß es sich um einen poetischen Vergleich handle. Eine sorgfältige Lektüre der betreffenden Verse ergebe den Beweis ihrer rein metaphorischen Bedeutung. Das Zeremoniell der Tephillin stelle also eine Degradierung einer idealistischen Redensart des Alten Testamentes dar: „Nur der Formalismus späterer Perioden konnte diese Metapher in die grobe und materialistische Praktik der Phylakterien umdeuten."

Auch A. R. S. Kennedys eingehende Prüfung[4] der betreffenden Bibelstellen kommt zu der Folgerung, „daß die Sprache dieser Verse durchaus symbolisch sei".

1) Friedländer, l. c. o. S. 157.
2) The Jewish Encyclopaedia. Vol. X, S. 26. Art. „Phylacteries".
3) „Phylacteries" in „The Internat. Standard Bible Encyclopaedia". Vol. IV, Sp. 2392.
4) Art. „Phylacteries" in „A Dictionnary of the Bible" by James Hastings. Vol. III, S. 871 f.

Kennedy verweist in Bezug auf „das Zeichen an deiner Hand“ auf die allgemeine Praxis des Tätowierens bei den primitiven Völkern. Aber auch die Stirne sei ein bevorzugter Platz solcher tätowierter Zeichen bei halbwilden Stämmen. Wir sehen, Kennedy kehrt zu Stades Theorie zurück und bekräftigt sie, indem er andere Bibelstellen zitiert, die ihm als Beweis einer solchen Praxis dienen: der junge Mann, der auf der Stirne ein Zeichen trug, das ihn als Propheten legitimierte (1. Kön. 20, 21), das Kreuz Ezechiels (9, 40), das „Zeichen der Zerstörung“ auf der Stirne des Bösen (Ps. 45, 10) usw.

Eine besondere wissenschaftliche Diskussion gilt der Bedeutung des Wortes Totaphot, das an drei Bibelstellen (Ex. 13, 16; Dt. 6, 8; 11, 8) für das Zeichen, das Jahwe am Arm und an der Stirne wünscht, gebraucht wird. Knobel hat das Wort von einer Wurzel, die „schlagen“, dann „einen Einschnitt machen“ bedeutet, abgeleitet. Totaphot würde so eine Tätowierungs- oder Brandmarke bezeichnen. Klein, Siegfried-Stade, Nowak und viele andere Forscher haben sich dieser Anschauung angeschlossen. Demgegenüber haben König und andere Gelehrte geltend gemacht, daß das Wort von einer Wurzel stammt, die dem arabischen *„tâfa“* = umkreisen verwandt ist und aus ihr durch Reduplikation entstanden sei. Daraus würde sich, wie Gesenius, Dillmann, Driver u. a. meinen, die Bedeutung: „das, was um die Stirne herumgeht“, Stirnband ergeben. Auch Steuernagel schlägt den Sinn „ringsum laufendes Band“ vor.

Wenn die Ableitung von dem arabischen *tâfa* = *circumire* richtig ist, so paßt die Deutung Stirnband freilich nicht zu der ausdrücklichen Beschreibung „zwischen deinen Augen“. Kennedy hat ferner betont, daß eine solche Deutung dem Ideenkreis nicht angemessen sei, aus dem die Metapher genommen sei. Die neuere Forschung ist unter der Wucht dieser Argumente von der Ableitung von *„tâfa“* wieder abgekommen. In Abwesenheit jeder anderen vernünftigen Deutung führt Kennedy das Wort auf eine Wurzel zurück, die etwa *„to drop“* oder *„to drip“* kennzeichnet. Er gelangt so zu dem Bedeutungskreise apotropäischer Juwelen, wie man sie in Israel getragen habe. Die Autoren des Deuteronomiums wären nicht davor zurückgeschreckt, eine solche krasse Metapher zu gebrauchen, um die Idee auszudrücken, daß die Befehle Jahwes den Gedanken des Volkes so beständig nahe und so hochgeschätzt sein sollten wie die kostbarsten Juwelen bei ihren abergläubischen Zeitgenossen.[1] Der Kuriosität halber sei noch an-

1) Kennedy im „Dictionary of the Bible“. S. 871.

geführt, daß König das Wort Totaphot auch von einer anderen arabischen Wurzel abgeleitet hat, die ihn zur Bedeutung „Sehfeld“ führt. Dieser Deutung entsprechend übersetzt König die Verse Dt. 11, 8: „und wahrt vielmehr diese Worte in eurem Herzen und eurer Seele und bindet sie als ein Erinnerungszeichen an eure Hand und sie mögen zum Sehfeld zwischen euren Augen dienen.“ Diese Übersetzung ermangelt freilich nicht der Eleganz, doch mag sie leise Zweifel daran wachrufen, ob der Gelehrte den Geist dieser Stellen des Alten Testamentes völlig erfaßt hat.

Das andere Problem, von wann an man den Gebrauch der Tephillin zu datieren habe, steht in engstem Zusammenhange mit der eben diskutierten Frage. Handelt es sich nämlich, wie die Mehrzahl der Gelehrten glaubt, um eine junge Institution, die auf einem mißverstandenen Bibeltext beruht, müßte es der Forschung möglich sein, auf Grund der vorhandenen Urkunden ungefähr die Zeit dieser neuen religiösen Einrichtung festzustellen. Handelt es sich aber um eine prähistorische Sitte, so ist natürlich eine solche Möglichkeit nicht gegeben. Der Talmud versichert freilich, der Gebrauch der Tephillin sei Moses von Gott am Sinai gelehrt worden. Wünsche datiert die Einführung der Totaphot in die vorchristliche Zeit;[1] Klein[2] glaubt sie auf persischem Boden entstanden. Buhl[3] gibt als Voraussetzung einer historischen Fixierung an, daß sich „die spätere, durch eine massivere Auffassung von Ex. 13, 16; Dt. 6, 8; 11, 8 hervorgerufene Benutzung der Totaphot oder Tephillin in den alttestamentlichen Schriften nicht nachweisen“ lasse. Dem ist gewiß so, aber was hier als Beweis ins Treffen geführt wird, müßte selbst erst bewiesen werden: die Frage, die hier durch ein beiläufiges Attribut als entschieden hingestellt wird, ist eben die, ob eine solche „spätere, massive Auffassung“ bestehe oder nicht. Auch Kennedy[4] legt sich die Frage vor, in welcher Periode der jüdischen Geschichte „die wörtliche Umdeutung dieser vier Stellen ihren Anfang nahm“.[5] Wenn man ähnliche Redewendungen in der Spruchweisheit mit dieser vergleiche, gelange man etwa zu dem Datum 300 v. Chr. als den *Terminus a quo.* Der *Terminus ad quem* erscheint durch den berühmten Brief des Pseudo-Aristeas gegeben, in dem berichtet wird, Eleazar habe gelehrt, daß Moses außer

1) Art. „Tephillin“ in Herzogs Realenzyklopädie für protestantische Theologie, 1907, XIX. Bd., S. 512.

2) Die Totaphot usw., S. 678.

3) F. Buhls Artikel „Gebet im Alten Testament“. Herzogs Realenzyklopädie, VI. Bd., S. 393.

4) Kennedy im „Dictionary of the Bible“. S. 872.

5) Kennedy im „Dictionary of the Bible“. S. 872.

dem Erinnerungszeichen an unseren Kleidern und den Sprüchen an Tür und Tor auch Zeichen an die Hand zu befestigen befahl. Hier findet sich also ein unmißverständlicher Hinweis auf die Handtephillah. Die Zeitspanne, die Kennedy auf diesem Wege erhält, wäre demnach als 250 bis 150 v. Chr. umschrieben.[1] Auch die allgemeine psychologische Wahrscheinlichkeit spreche für diese Epoche als die der Einführung der Phylakterien, da gerade sie jenes Ansteigen des rituellen Fanatismus sah, der den höchsten Wert im wörtlichen Gehorsam gegenüber der Thora sah. Die Pharisäer erlangten gerade zu dieser Zeit großen Einfluß auf das Volk und verschafften ihren rigorosen Ansichten über das Ritual Geltung. Es sei wahrscheinlich, daß auch die religiöse Praktik der Tephillin unter den dem Volke auferlegten Geboten gewesen sei.[2] Josephus betrachtet die Tephillin als eine alte Institution;[3] ebenso seine Zeitgenossen.

Haben wir so keinerlei Nachricht darüber, wann etwa die Sitte des Tephillinlegens im Judentum aufkam, so liefern die Aussprüche der Mischnah überreiche Auskünfte über sie für die Zeit nach Christi Geburt. Wir haben die meisten dieser Erörterungen, Vorschriften und Fragen bereits erwähnt. Die große Masse des Volkes scheint im Mittelalter in ihrem Gehorsam gerade diesem Gebote gegenüber häufig schwankend geworden zu sein. Wenigstens waren die Tephillin im achten und insbesondere im zehnten Jahrhundert weniger beachtet; ja in manchen Gegenden war die religiöse Übung fast erloschen.[4] Es scheint, als sei man zu ihr nach vielfachen Angriffen von seiten der reformatorischen Bestrebungen mit erhöhtem Eifer zurückgekehrt.

1) Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testamentes. Herausgegeben von E. Kautzsch. II. Bd., S. 19. Der Brief des Aristeas von 159 (nach der Übersetzung von Wendland): „Und auch an den Händen befiehlt er ausdrücklich das Denkzeichen anzulegen.“ Vgl. auch Hody: „Aristae Historia“ in „De Bibliorum textibus“, p. XVIII.

2) Es ist nicht schwer, die Schwäche dieser Argumentation kritisch festzustellen. Kennedys Zeitbestimmung geht von der Spruchweisheit und ihrer Epoche aus; er nimmt ohneweiters an, daß es sich um eine metaphorische Redensart handle und gelangt so zu einem bestimmten Datum. Gerade dieses aber, der metaphorische Charakter jener Bibelverse, ist durchaus zweifelhaft. Was er als psychologische Wahrscheinlichkeit zugunsten der Pharisäerzeit anführt, ist ziemlich oberflächlich und man erhält den Eindruck, daß sein Urteil unbewußt durch die Erinnerung an den Protest Christi beeinflußt wird. Daß die Tephillin in dieser Zeit getragen wurden, beweist ja nicht, daß sie nicht bereits lange vor dieser Zeit getragen wurden.

3) Ant. IV, VIII[3].

4) Rodkinsohn: Ursprung und Entwicklung des Phylakterienritus bei den Juden, 1883. Ich entnehme die obige Angabe einem Referat über dieses Buch, das mir nicht zugänglich war. (Das Referat findet sich in der „Revue des Études Juives“, 6. Jahrg., S. 288.)

Die religiöse Zeremonie des Zizzithtragens ist von den Forschern nicht weniger diskutiert worden als die der Tephillin. Hier hat man indessen allgemein anerkannt, daß es sich um einen Brauch von großer Altertümlichkeit handelt. Wie man auf den Monumenten von Persepolis sieht, waren ähnliche Quasten an den Ecken der Kleider bei den antiken Persern gebräuchlich. Thureau-Daugin hat gezeigt, daß der Abdruck „*of the fringed border of a mans mantle*" in der Zeit der ersten babylonischen Dynastie als Siegel oder Signatur diente.[1] Die Darstellung syrischer und anderer asiatischer Völker auf alten, ägyptischen Denkmälern läßt erkennen, daß diese Art der Ornamente bei den Nachbarstämmen Israels Sitte war.[2] Kennedy weist darauf hin, daß die Stellung der Quasten an den vier Kleiderecken mit bestimmten abergläubischen Vorstellungen zusammenhänge, die ihre Spuren in der hebräischen Gesetzgebung hinterlassen haben. Er erwähnt etwa die Glocken auf dem Amtskleide des Hohepriesters,[3] die McNeile in ähnlichem Sinne erklärt habe.[4] Kennedy kommt zu dem Resultat, „daß kurz gesagt, die Quasten ursprünglich Amulette waren". Auch Baentsch meint, daß das Tragen solcher Quasten „irgendwie" auf eine alte Sitte zurückzuführen sei und daß erst eine spätere Zeit, welche den Sinn des Brauches nicht mehr verstand, die im israelitischen Gesetz erscheinende Deutung dafür aufbrachte. Jedenfalls aber hätten die Quasten wie die Tephillin ursprünglich die Bedeutung von Phylakterien oder Amuletten gehabt.[5] Für König ist es klar, daß der Gedanke der besonderen Zugehörigkeit Israels zur Gottheit durch die Anbringung von Quasten „an die Schlafdecken Israels symbolisiert werden" sollte. Dieser Forscher, dessen Originalität wir bereits früher anerkannt haben, legt sich aber eine bemerkenswerte Zurückhaltung auf, wenn es zu erklären gilt, wieso die Anbringung von Quasten an den Schlafdecken „die besondere Zugehörigkeit Israels zur Gottheit" symbolisieren solle. Indessen bemerken auch die anderen Forscher, die ihr Interesse dieser Einzelheit der hebräischen Archäologie zugewandt haben, daß die Zizzith ursprünglich wohl Amulettcharakter hatten. In diesem Zusammenhange ist der Hinweis W. Robertson Smiths, daß das Fell bestimmter Tiere bei den antiken Semiten heilig war und

1) Rituels Accad. 57 n. 95.

2) Wilkinson: Anc. Egyptians. ed. Birch. Tafel II b.

3) Ex. 28, 33 f.; 39, 25.

4) Nämlich als „Überbleibsel so wie die phantastischen Tiere in unseren Kirchen, welche der primitiven Zauberpraktik dienen, die Dämonen und bösen Geister zu verscheuchen". The Book of Exodus, 1908, S. 185.

5) Lectures on the Religion of the Semites. Deutsche Übersetzung, 1899, S. 334.

daß seine Verwendung ursprünglich eine religiöse Bedeutung hatte, besonders hervorzuheben. Smith rückt die vom jüdischen Gesetz vorgeschriebenen Quasten in die Nähe des *raht* oder *hauf*, eines arabischen Gürtels oder kurzen Fellrockes, wie er von den Mädchen während der Menstruation und von den Gläubigen an der Káaba getragen wurde. Damit sind auch die Riemen der *Luperci* in Rom zu vergleichen, die aus dem Felle des Sühnopfers geschnitten waren. Diese Theorie, die R. Smith beiläufig in einer Anmerkung seines Buches mitgeteilt hat, scheint mir nun näher an das Verständnis der rätselhaften Quasten heranzurücken als die übrigen Erklärungsversuche der alttestamentlichen und vorderasiatischen Forschung. Hier erscheint ein neuer Gesichtspunkt, den die übrigen Gelehrten nicht berücksichtigt hatten und auch seither nicht berücksichtigten: das Material, aus dem jene mysteriösen Quasten verfertigt sind. Die Heiligkeit des Felles bestimmter Tiere gewinnt eine besondere Bedeutung für diese Hypothese. Es steht zu erwarten, daß die Fortführung der Theorie Smiths zu bestimmten Aufschlüssen über den Sinn dieses Brauches führen müßte. Eine solche Fortführung erweist sich aber auch als notwendig, da wir zu erfahren wünschen, warum es gerade Quasten waren, denen eine so bedeutende Rolle zugeschrieben wurde, was ihre ursprüngliche Funktion und Bedeutung war, wieso es zu ihrem Amulettcharakter kam und wie jene komplizierten talmudischen Vorschriften zu erklären sind. Smith ist in seiner Hypothese weit über die Bemühungen der Archäologen und Bibelforscher hinausgelangt. Seinem Hinweis kommt entscheidende Bedeutung zu, aber die Aufklärungen, die er zu geben vermag, sind zu allgemein, um das Rätsel der Zizzith zu lösen.

Zur Exegese und Quellenkritik

Wir müssen noch einmal zu den vier Bibelstellen zurückkehren, in denen die Vorschrift des Tephillinlegens erscheint. Ex. 13, 9 gehört einem Abschnitte an, der Gebote über das Fest der Mazzoth und die Opferung der Erstgeburt enthält. Plötzlich erscheint hier — scheinbar unvermittelt — das Gebot: „‚es' soll dir sein ein Zeichen *(ôth)* auf deiner Hand und ein Erinnerungszeichen *(zikkaron)* zwischen deinen Augen, damit das Gesetz Jahwes in deinem Munde sei, denn mit starker Hand hat dich Jahwe aus Ägypten herausgeführt."[1] Der Satz ist höchst unklar. Dillmann und

1) Nach der lateinischen Bibelübersetzung. „*Et erit quasi signum in manu tua et quasi monumentum ante oculos tuos et ut lex Domini semper sit in ore tuo.*"

Kautzsch nehmen hier Textverderbnis an. Es erhebt sich nämlich die Frage, was ein solches Zeichen sein solle. Der Text sagt: „es." Unmittelbar vorangehend ist das Gebot, sieben Tage ungesäuertes Brot zu essen. Baentsch[1] nimmt ohne weiteres an, daß sich das rätselhafte „es" auf diesen Brauch bezieht. Holzinger[2] betont dagegen, der Satz sei überladen, das Subjekt bleibe unklar. Die Deutung von Baentsch geht dahin: „Israel solle die Thora Israels im Munde führen, d. h. fleißig darüber nachsinnen und sie zum Gegenstand belehrender und erbaulicher Gespräche machen." Dies kann unmöglich der ursprüngliche Sinn dieser Stelle sein, denn die Thora ist nach dem Textzusammenhang noch gar nicht da. Sie wird Israel erst viel später gegeben werden. Sollte sich das „es" auf die Opferung der Erstgeborenen, welche im folgenden behandelt wird, beziehen? Aber welchen Sinn könnte es haben, daß diese ein Zeichen „auf deiner Hand" und ein Erinnerungszeichen „zwischen deinen Augen" sein solle. Die Wiederholung dieser Anordnung steht immerhin in Ex. 13, 16. Dort heißt es (13, 4): „Wenn dich nun künftig dein Sohn fragen wird: Was bedeutet dies?" [vorausgeht an dieser Stelle die Anordnung der Opferung beziehungsweise Loslösung des Erstgeborenen], so sollst du ihm sagen: „Mit starker Hand hat uns Jahwe aus Ägypten, dem Hause der Knechtschaft, herausgeführt. Denn weil Pharao sich weigerte, uns zu entlassen, würgte Jahwe alle Erstgeburt im Lande Ägypten, von der Erstgeburt des Menschen bis zur Erstgeburt des Viehs, darum opfere ich Jahwe alle männlichen Erstgeburten, aber jeden Erstgeborenen meiner Söhne löse ich aus." Nun folgt wieder, fast unverändert, das Gebot: „Und es sei dir ein Zeichen auf deiner Hand ..." usw. Baentsch bemerkt dazu: „Auch dieser Brauch soll als Erinnerungsmittel dienen", allerdings ist es schwer einzusehen, welcher innerer Zusammenhang zwischen der Opferung der Erstgeburt und dem Zeichen an der Hand und zwischen den Augen bestehen soll. Ähnlicher Anschauung wie Baentsch ist Kennedy:[3] „Das Fest der Mazzoth soll ebenso wie die Opferung der Erstgeburt als immerwährende Erinnerung an die Befreiung der Hebräer aus der ägyptischen Gefangenschaft sowie an die Forderung Jahwes an sie dienen."

Der Zusammenhang, in dem die dritte Stelle Dt. 6, 6 ff. steht, ist folgender: „Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein. Und du sollst Jahwe, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit

1) Baentsch: Exodus-Leviticus-Numeri in Nowaks Handkommentar, S. 111.
2) Holzinger: Exodus. Tübingen 1900, S. 41.
3) Dictionary of the Bible. Vol. III, p. 871.

deiner ganzen Kraft lieben." Diese paränetische Einleitungsrede ist nach Bertholet[1] durch den „ihr eigenen eindringlichen warmen Ton" gekennzeichnet: „Der Sprecher wendet sich *ad hominem* und betont nachdrücklich das innerliche Verhältnis, in dem der Mensch zu Gott steht." Die Fortsetzung dieser Aufforderung, die dazu geführt hat, daß sie von jedem erwachsenen Israeliten morgens und abends als Bekenntnis (שמע = *sch'ma*) rezitiert werden soll, lautet nun: „Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du im Herzen tragen, schärfe sie deinen Kindern ein und rede von ihnen, wenn du in deinem Hause weilest oder dich auf Reisen befindest, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Du sollst sie als Denkzeichen auf deine Hand binden und als Totaphot zwischen den Augen haben" usw. Steuernagel bemerkt,[2] daß der Relativsatz „die ich dir heute gebiete" die Beziehung auf das Gesetz zu fordern scheine. Er schlägt vor, den Satz zu streichen, da „ein Hinweis auf das Gesetz in dieser Form vor seiner Mitteilung nicht recht verständlich wäre". Nach der Meinung dieses Forschers handle es sich in diesem Relativsatz um eine der beliebten formelhaften Zusätze der Abschreiber, die immer nur an das Gesetz dachten. In Dt. 11, 18—20 erscheint nun das Gebot noch einmal fast in den gleichen Worten. Die Gelehrten vertreten die Ansicht, daß an dieser Stelle die von Dt. 6, 6—9 zitiert werde: es handle sich offenbar um eine späte Redaktion, da der Text der ersten Stelle nicht vollständig wiedergegeben sei.

Diese zwei Stellen des Deuteronomiums sind nach Kennedys Ansicht „*the cardinal passages*", auf denen der alte jüdische Brauch der Phylakterien beruhe: „Befehlen und sanktionieren nun, so müssen wir uns fragen, diese Stellen den religiösen Brauch oder befehlen sie ihn nicht? Die Antwort ist keineswegs so leicht, als es auf den ersten Blick scheinen mag, denn sie ist nicht nur eine Angelegenheit der Exegese, sondern sie schließt auch die Beschäftigung mit Fragen der Bibelkritik und der Wortforschung ein." Kennedy[3] geht nun auf die bereits angeführte Hypothese ein, daß der Autor oder vielmehr die Autoren dieser Stellen hier eine Metapher verwendet haben, und vertritt seine Deutung des Wortes Totaphot als „Tropfen" oder „Juwel".

---

1) Alfred Bertholet: Deuteronomium in „Kurzer Handkommentar zum Alten Testament". Freiburg 1899, S. 23.
2) Steuernagel: Das Deuteronomium in Nowaks Handkommentar zum Alten Testament. 2. Aufl., 1923.
3) Kennedy in Dictionary. S. 871.

Auch andere Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft haben den Text dieser vier Stellen, auf die man die Einführung der Tephillin zurückführt, sorgfältig geprüft. Man hat mit außerordentlicher Akribie und Sorgfalt die verschiedenen Quellen in diesen Bibelversen nachzuweisen versucht und sich bemüht, sie in den religionsgeschichtlich bekannten Zusammenhang der Entwicklung Israels einzureihen. Fassen wir die Ansichten der Gelehrten über diese so wichtigen Stellen zusammen, so ergibt sich als Consensus die Ansicht, daß sie metaphorisch aufzufassen seien. Es mag immerhin sein, so meinen manche, daß sich die Bibelredaktoren hier eines Vergleiches bedienen, der sich auf die Ausübung eines alten Volksbrauches, einer Tätowierung oder eines Jahwemales bezieht; zweifellos aber handle es sich um eine Redefigur.

Dem sei wie es wolle, es scheint uns doch nicht überflüssig, einige Züge zu bemerken, die diesen vier Stellen gemeinsam zu sein scheinen. Dies Gesetz oder was immer das „es" sonst bedeuten möge, soll für Israel sein zum *ôt*, d. h. Zeichen, *signum* an der Hand, zum *zikkaron* oder *totaphôt* zwischen den Augen. Wir wissen hier weder, „was" jenes Zeichen sein soll noch welcher Natur dieses Zeichen ist, da wir ja nach Ansicht der Gelehrten die Erfindung der Tephillin als spätere Institution, die sich auf einem Mißverständnis dieses Textes aufbaute, zu fassen haben. Unbestreitbar ist nur, daß hier von einem Zeichen oder Erinnerungszeichen die Rede ist. Es fällt ferner auf, daß in allen vier Stellen die Mahnung erscheint, „davon" zu den Söhnen zu reden, die Söhne „damit" bekanntzumachen. Noch einen gemeinsamen Zug dürfen wir anführen: es ist die Umgebung, in der das Gebot erscheint: es wird irgendwie mit dem Passahfeste verknüpft. Die Erstgeburt, die Opferung der Erstlinge haben etwas mit jenem mysteriösen Erinnerungszeichen zu tun. Dieses Zeichen wird an drei Stellen mit dem Worte Totaphot bezeichnet. Der Sinn des Wortes Totaphot ist dunkel, die griechische Übersetzung gibt *ἀσάλευτον*, etwas Unbewegliches, die Vulgata sagt *appensum quid*, etwas Angehängtes. Jedenfalls wird das Wort im gleichen Sinne wie *ôth* und *zikkaron* gebraucht und hat später die Bedeutung Zeichen oder Erinnerungszeichen erhalten. Wir schließen uns vorläufig der Meinung an, die Wurzel des Wortes bedeutete ursprünglich herumgehen, umherlaufen. Wer hilft uns weiter fort?

Wir stehen in einer merkwürdigen Situation. Auf der einen Seite verkündet die religiöse Tradition, die Tephillin seien Erinnerungszeichen, sie seien von Gott Moses auf dem Sinai geboten worden und sie seien von höchster religiöser Bedeutung. Wir wissen freilich nicht, woran sie erinnern

sollen, glauben nicht, daß eine Offenbarung Gottes an Moses stattgefunden habe und verstehen nicht, worin jene Bedeutung liegen solle, die man einer Kombination von Kästchen und Riemen zuschreibt. Die alttestamentliche Wissenschaft behauptet der Tradition gegenüber, es handle sich um eine späte Erfindung, die mit der ursprünglichen israelitischen Religion nichts zu tun habe. Ein Bibeltext, der rein metaphorisch zu verstehen sei, sei viele Jahrhunderte später wörtlich verstanden und mißverstanden worden. Aus diesem Mißverständnis sei die Institution der Tephillin entstanden. Diese seien Amulette, dazu bestimmt, böse Geister abzuhalten.

Die Auffassung der alten Tradition scheint völlig absurd zu sein; jedenfalls ist sie in ihrem Zusammenhange mit dem religiösen Brauch der Tephillin unverständlich. Eine wörtliche Auffassung der Bibelstellen ergibt auf den ersten Blick einen offenkundigen Unsinn. Die Erklärung der biblischen Archäologen kann freilich nicht alle Widersprüche entfernen, es bleiben sozusagen Webefehler in dem Teppich, den sie uns bietet, aber sie scheint vernünftig, scheint unserem Denken angemessen. Die Wahl kann uns also nicht schwer werden, wenn wir uns zum Rationalismus bekennen. Gestehn wir's indessen nur: daß wir hinausspazieren, verbietet uns ein kleines Hindernis: eben jene merkwürdigen Widersprüche, die sich bei so rationaler Betrachtung nicht lösen wollten.

Ein neuer Weg eröffnet sich

In Situationen wie dieser scheint mir nun die Psychoanalyse besonders am Platze. Wir kennen die Urteile, welche die gestrenge Religionswissenschaft über die analytischen Arbeiten, soweit sie das Gebiet der Religion und ihrer Probleme behandeln, fällt. Sie wirft den analytischen Bemühungen besonders vor, daß sie Voraussetzungen einführen, die unbeweisbar oder unbewiesen seien, daß sie Resultate, die auf dem fremden Gebiete der Neurosenpsychologie gewonnen wurden, ohne Fug und Recht auf Untersuchungen religiöser Probleme anwenden. Wir Analytiker sehen kein Motiv, angesichts dieser Vorwürfe in unserer Arbeit auf religionswissenschaftlichem Gebiete innezuhalten. Auch hier fühlen wir uns als Pioniere und können warten, bis die Vertreter der Religionswissenschaft erkennen, welches reiche und fruchtbare Neuland wir für ihre Forschung erobert haben.

Ausnahmsweise sei hier und nur in diesem besonderen Falle eine Konzession gemacht, sei hier einer Forderung der Disziplin der Religionswissenschaft Genüge getan. In der folgenden Bemühung, den ursprünglichen Sinn

der Tephillin und der Zizzith zu erraten, wurde keine einzige analytische Voraussetzung, die aus der Neurosenpsychologie stammt, gemacht. Keines jener dort gewonnenen Resultate werden hier herangezogen. Die Psychoanalyse wird hier nur als heuristische Methode angewendet werden. Als solche soll sie beweisen, ob es ihr möglich ist, ein spezielles Problem der Religionswissenschaft voraussetzungslos zu lösen — eines jener zahlreichen Probleme, welche diese Wissenschaft mit ihren Methoden zu lösen nicht vermochte. Auf Grund kleiner, bisher unbeachteter Einzelzüge wird die Psychoanalyse in dieser Frage zu einem Resultat gelangen, das auch die Vertreter der fremden Wissenschaft werden akzeptieren müssen — so überraschend und fremdartig es auch auf den ersten Blick erscheint. Nicht dieses Resultat aber liegt uns am Herzen; wir wünschen die Methode in ihrer reinsten Form an der Forschungsarbeit zu sehen, und zwar gerade dort, wo die bisherigen Methoden der Religionswissenschaft nur bis zu einem glänzenden Mißerfolge gelangen konnten.

Ein altes Buch, das mir zufällig in die Hände gelangte, mag der Ausgangspunkt unserer analytischen Untersuchung sein. Es betitelt sich: „Die Alten Jüdischen Heiligtümer / Gottes- Dienste und Gewohnheiten / für Augen gestellet / in einer ausführlichen Beschreibung des gantzen Levitischen Priestertums / und fünf unterschiedenen Büchern“ usw. Hamburg 1701. Als sein Autor erscheint Johannes Lund, der sich selbst auf dem Titelblatte des Werkes als „treuer Diener am Wort Gottes zu Tundern im Herzogthum Schleßwig“ vorstellt. Dieses alte Buch gibt nun eine getreue Beschreibung der kultischen Institutionen der Israeliten der Antike und der Tage des Verfassers in einem klaren und kräftigen Deutsch. Ein Abschnitt ist auch den Tephillin gewidmet. Der „treue Diener am Wort Gottes“ beschreibt dort genau diese eigentümlichen religiösen Objekte, wie sie ihm vorlagen. Von den mit Bibelversen beschriebenen Pergamentstreifen, die in den Tephillin enthalten sind, heißt es:[1] „Diese werden mit Küh- oder Kälber-Haar / die sie aus dem Schwantz herausgezogen / und zuvor wohl gewaschen und gereinigt haben / umgewunden. Sie knüpfen aber diese Haare am Ende nicht / sondern drehen sie nur mit den Fingern um / lassen auch wohl ein Haar / ausstehen / daß es von außen zu sehen ...“ Nun, wir wissen bereits, daß jene Pergamente durch das Haar eines rituell reinen Tieres zusammengebunden sind. Es mag wohl sein, daß ein Stückchen Haar aus der Kapsel herausragt. Tatsächlich findet man bei den Tephillin orthodoxer Juden immer wieder noch heute das Haar, das die Pergamente umwickelt, etwas aus der

1) Lund, p. 800.

Kapsel hervortreten. Was kümmert uns schließlich dieses Stückchen Haar? Es mag zufällig ein wenig aus der Kopftephillah hervorragen oder nicht; dieser Umstand ist doch bedeutungslos? Lesen wir immerhin weiter, was der getreue Johannes Lundius uns noch über diesen Brauch zu erzählen hat. Er hat sich nicht damit begnügt, die Kultobjekte genau zu besichtigen und zu beschreiben; er hat sich auch nach ihren Einzelheiten bei den Autoritäten seiner Zeit eingehend erkundigt. So erzählt er von einem Interview, das er über jenen Brauch mit einem Amsterdamer Rabbiner hatte. Er berichtet zunächst, daß er auch bei dessen Tephillah jenes besondere Haar bemerkte:[1] „Es hing auch ein roth Haar heraus / fast so lang / als anderthalb Glied vom Finger. Ich fragte nach der Ursache. Er sagte / es wäre zum Gedächtniß der rothen Kuh / und bäten sie GOTT / daß / wie die rote Kuh ihre Sünde getragen / und sie von ihrer Unreinigkeit gereinigt / GOTT sie auch also von Sünden reinigen solte / Novarin Schediasn. lib. 5. cap. 28 schreibt / er habe auch einen Juden deßwegen gefragt / und zur Antwort bekommen / sie erinnerten sich dabey des güldenen Kalbes / so sie in der Wüste angebetet.“ Nun, hier ist ein recht unwichtiges Detail auch für denjenigen, der sich für die Entwicklung religiöser Glaubensvorstellungen interessiert. Es ist wahrhaftig nicht erschütternd, wenn wir hören, daß die Juden jenes Stückchen hervorschauendes Haar in der Kopftephillah mit der roten Kuh oder dem goldenen Kalbe in Zusammenhange bringen. Wie soll uns eine solche Einzelheit, ein so winziges Etwas wie ein zwei Zentimeter großes Haar auf die Spur der ursprünglichen Bedeutung der Tephillin führen?

Die analytische Methode behauptet nun, daß gerade solche unbeachtete Details von höchstem heuristischem Werte seien. Ein anderer ihrer methodischen Grundsätze geht dahin, die Angaben, welche die Tradition macht, psychologisch ernst zu nehmen, so sinnlos oder läppisch sie auch zuerst scheinen mögen. Wir folgen dem methodischen Wink, den sie uns gibt: was soll es bedeuten, daß jenes Haar-Ende die jüdischen Frommen an die rote Kuh oder an das Kalb, das ihre Ahnen einst in der Wüste angebetet, erinnern soll? Welcher heuristische Wert soll einer solchen mystisch oder absurd klingenden Aussage zukommen? Besinnen wir uns: wenn die Kopftephillah an der Stirne nahe der Haargrenze des Menschen anzulegen ist und das Haar eines Kalbes oder einer Kuh aus ihr hervorragt, wenn die Juden ferner behaupten, jenes Haar solle sie an die rote Kuh oder jenes Kalb am Sinai erinnern — liegt da der Gedanke nicht nahe, daß es sich in der Kopftephillah selbst um ein Stück Kleidung oder Verkleidung handelt,

1) Lund 86, cap. XIV, p. 802.

die ihren Träger symbolisch als Stier oder — allgemeiner gesprochen — Rind darstellen soll? Das Material, aus dem die Kopftephillah gemacht ist, würde einer solchen Annahme sicherlich nicht widersprechen; wird doch durch das Gesetz selbst gefordert, es solle Rindsleder verwendet werden. Aber auch die Form würde für eine solche Bedeutung sprechen: es handelt sich um ein Überbleibsel, eine Andeutung der Hörner des Tieres, die aus seinem Kopfe hervorragen. Die auf den ersten Blick phantastisch anmutende Hypothese, zu der wir so gelangen würden, wäre demnach folgende: die Kopftephillah ist ein Überbleibsel, ein *survival* einer Verkleidung, welche der Israelite zu bestimmten Gelegenheiten anlegt. Von hier aus wäre es nicht schwierig, die Bedeutung der Handtephillah und der Riemen sowie des Tallith und der Zizzith erklären zu wollen. Wir würden meinen, daß auch diese Bekleidungsstücke Teile einer solchen primitiven Verkleidungspraktik darstellen. Die Handtephillah könnte so den Huf des Rindes vertreten, die ledernen Riemen als *pars pro toto* sein Fell ersetzen wollen. Aber auch der Tallith, aus der Wolle eines rituell reinen Tieres erzeugt, könnte Ersatz eines ursprünglich ganz primitiv hergerichteten Widderfelles sein, das die hebräischen Stämme trugen. Die Zizzith wären demnach Andeutungen der vier Beine des Tieres, an dessen Gelenke noch die Verknotungen innerhalb der vielfachen Faden erinnern. Wir wären so auf die Spur eines alten Stammesbrauches gekommen, aus welchem sich die ursprüngliche Bedeutung der Tephillin und der Zizzith ableitet.

Im Wappen der Stadt Danzig stehen die Worte: „*Nec timide nec temere*". Sie sollen auch unserer Untersuchung als Devise dienen. Die analytische Methode hat uns auf Grund der psychologischen Würdigung jenes Details zu einer bizarr klingenden Annahme über die Bedeutung der Phylakterien geführt. Wollen wir in allem Ernste unsere Behauptung aufrechterhalten, ist es unsere Pflicht, ihre Wahrscheinlichkeit zu erweisen. Wir wollen vorerst alle Einwände, welche unsere Hypothese erwecken muß, beiseitesetzen, alle Widersprüche, welche sie in sich selbst zu schließen scheint, vernachlässigen und uns zuerst fragen: welchen Sinn sollte eine solche Verkleidung als Tier haben, was soll das Motiv eines solchen Arrangements sein?

Der Gottheit lebendiges Kleid

Die Ethnologie und die vergleichende Völkerkunde belehren uns darüber, daß sich die meisten wilden und halbwilden Völker solcher Verkleidungen zu magischen Zwecken bedienen. Der Glaube, daß man sich durch das

Anlegen eines Felles in das betreffende Tier verwandle, findet sich allgemein bei den Primitiven. Frazer beschreibt, wie der Wilde sich in die Haut eines Totemtieres hüllt oder bestimmte Teile des Tierfelles an sich befestigt, um des Schutzes seines Totems sicher zu sein. Bestimmte Indianerstämme hüllen sich in ein Wolfsfell: sie hängen sich den Schwanz des Wolfes rückwärts an; in das Fell ist ein Loch gemacht, in dem der Kopf des Mannes steckt, während der Kopf des Wolfes auf der Brust des Kriegers hängt.[1] Lewis und Clarke[2] berichten, daß die Teton-Indianer bei bestimmten Gelegenheiten einen Raben auf dem Kopfe tragen, dessen Körper sie so in zwei Teile teilen, daß der menschliche Kopf zwischen den beiden steckt. Die meisten indianischen Stämme erscheinen bei feierlichen Gelegenheiten wie Festen oder Tänzen in solcher Tierverkleidung und jeder Stammesangehörige trägt zumeist wenigstens ein leicht erkennbares Stück eines Totemtieres an seinem Körper. So wird etwa der Kondorstamm in Peru Federn dieses Vogels, von dem er seine Abkunft ableitet, auf dem Kopfe tragen. Die Krieger des Büffelstammes haben zwei Locken ihres Haares so angeordnet, daß sie die Hörner des Büffels imitieren. Viele australische Stämme schneiden Riemen aus dem Fell bestimmter Tiere und befestigen sie über die ganze Körperfläche, um so dem Tiere zu gleichen.

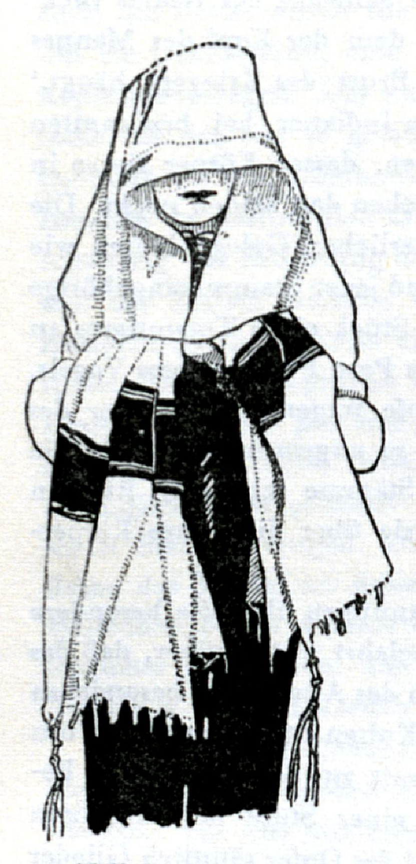
Die Völker der Antike zeigen dieselben Anschauungen über die besondere Bedeutung des Felles der Tiere. W. R. Smith[3] belehrt uns darüber, daß das Fell des Opfertieres bei den semitischen Stämmen des Altertumes besonderen Heiligkeitscharakter hatte. Es wird in den alten Kulten dazu verwendet, um entweder das Götterbild oder die Gläubigen damit zu bekleiden. Die Bedeutung dieser beiden Bräuche war noch auf einer Stufe der religiösen Entwicklung, auf der der Gott, seine Verehrer und das Opfer sämtlich Glieder desselben Stammes waren, vollkommen deutlich. Smith führt aus, daß sich der Verehrer des Gottes, der sich in das Fell eines Opfers kleidet, damit in dessen Heiligkeit einschließt, so daß die Kleidung für die halbwilden Völker ein fester Bestandteil der sozialen Religion, ein Abzeichen für die Religionszugehörigkeit ist. Herodot zeigt, daß die Aegis, das Ziegenfell bei den Libyern, ein heiliges Kleidungstück war. Smith selbst vergleicht die Quasten am Gewande, die vom jüdischen Gesetz vorgeschrieben werden, mit den

1) J. G. Frazer: Totemism and Exogamy. 1910, Bd. I, S. 26 ff.

2) Lewis und Clarke: Travels tho the Source of the Missouri river. I, p. 123. Zitiert nach Frazer.

3) William Robertson Smith: Lectures on the Religion of the Semites. Third edition. London 1927, S. 436 ff.

Riemen an diesem heiligen Ziegenfell. Er bemerkt zugleich, daß späterhin die Haut des Opfertieres sich noch immer im Zusammenhang mit heiligen Bräuchen und besonders bei Sühnezeremonien behauptete. Der assyrische Verehrer des Dagon, der dem Fischgott das mystische Fischopfer darbringt, hüllt sich in eine Fischhaut. Wenn man der Schafgöttin auf Zypern das Opfer eines Schafes darbrachte, hüllte man sich in Schaffelle. In Hierapolis hob der Pilger Kopf und Füße des Opfers auf sein eigenes Haupt, während er auf dem Felle kniete. In gewissen späten syrischen Kulten erhält ein Knabe die religiöse Weihe durch ein Opfer, bei dem seine Füße mit Schuhen bekleidet sind, die aus dem Fell des Opfertieres hergestellt werden. Noch in den späteren Gestalten des Kultus leben die alten Bräuche wenigstens in der religiösen Verwendung der Tiermasken weiter. In fast jeder rohen Religion finden sich verwandte Züge; sie werden auch in den dionysischen Mysterien und anderen griechischen Riten nicht vermißt.



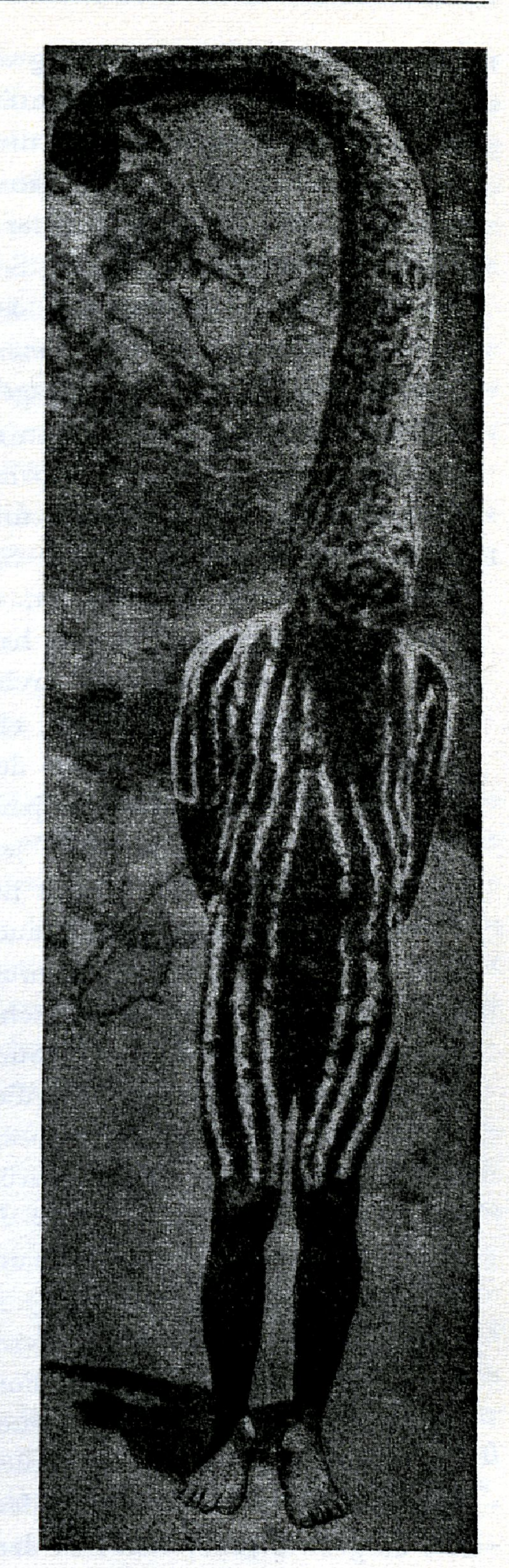
Tallith mit den *Zizzith*

Wir meinen nun erraten zu können, welche Motive die antiken Israeliten dazu führten, sich mit Tierfellen oder Teilen eines Tieres zu verkleiden. Es sind dieselben, welche die semitischen Völker des Altertums und die heutigen Primitiven beherrschen und welche jenen Tierverkleidungen ihre besondere religiöse und nationale Bedeutung verleihen. Wir wollen also annehmen, daß die hebräischen Stämme sich ursprünglich mit dem Felle ihres Totemtieres bekleideten, mag dies nun der Stier oder der Widder gewesen sein.[1] Sie identifizierten sich so mit dem heiligen Tiere, das sie als ihren Stammvater und Beschützer ansahen. Dies war ihre wie aller antiken Völker Art, zu bezeugen, daß sie stolz darauf waren, mit jenem Tiere blutverwandt und seiner Eigenschaften teilhaftig zu sein. Wir haben uns natürlich vorzustellen, daß es ursprünglich fast das ganze Fell war,

1) Eine Diskussion des Problems, welche die ursprünglichen Totemtiere der Israeliten gewesen seien, findet sich in meinem Buche „Das Ritual". 2. Aufl., 1928.

in das sich der antike Hebräer hüllte. Mit dem Zurücktreten des primitiven Totemismus und unter dem Einflusse verschiedener anderer Momente werden sich dann mannigfache Veränderungen in diesem religiösen Brauch durchgesetzt haben. Es können nicht nur soziale Gründe gewesen sein, welche es verboten, die alten Stammeszeichen offen und voll Stolz zu tragen: die Totemreligion selbst verliert langsam an Bedeutung. Wie bei anderen halbwilden Stämmen werden später nur einzelne Teile der Tierhaut dazu verwendet worden sein, um eine Identifizierung mit dem Totemtier anzudeuten und sich unter seinen Schutz zu stellen. Das einst Wichtigste erscheint jetzt auch in seinen Dimensionen aufs äußerste verringert; was früher das Bedeutungsvollste war, wird gerade noch angedeutet und auf das Kleinste verschoben. An die Stelle jener natürlicher Tierteile, etwa der Hörner des Stieres, müssen dann später künstliche Ersatzarrangements, Andeutungen des Ursprünglichen getreten sein. Ihr Zusammenhang mit jenen alten Zeichen ist jetzt nur durch die Identität des Materials und durch Ähnlichkeit der Form gegeben. Auch ihre besondere Heiligkeit sowie ihre Verwendung im Ritual und im Kult würden darauf hinweisen, daß sie jene alte Funktion fortzusetzen haben.

Von der Stelle, die wir jetzt erreicht haben, kann es nicht schwer fallen, den



Zeremonie des Emutotems
Der Kopfschmuck stellt den Hals und Kopf eines Emu dar
(Aus Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central-Australia. London 1899, p. 343, Macmillan and Co., Val.)

Unterschied unserer Anschauung von denen unserer Vorgänger zu bestimmen. Jene Gelehrten der alttestamentlichen Wissenschaft vertraten meistens die Ansicht, die Totaphot seien ursprünglich körperliche Verstümmelungen oder Amulette gewesen. Dies kann nicht richtig sein, die Tephillin mögen später immerhin Amulettcharakter erhalten haben, wie jedes Stück von einem Totemtier solche Funktion des Schutzes annehmen kann und wirklich oft annimmt. Der Zusammenhang der Totaphot mit körperlichen Verstümmelungen ist durch nichts bewiesen. Jene Hypothese führt dennoch in die Nähe des wirklichen Ursprungsgebietes der Tephillin: auch jene Tätowierungen oder körperlichen Marken sind Versuche der Angleichung oder Identifizierung mit dem Totem der primitiven Stämme. Auch jene Forscher, die annehmen, die Totaphot seien ursprünglich ein Jahwe- oder Volkszeichen, haben etwas Richtiges geahnt. Sie konnten uns freilich nicht sagen, von welcher Art dieses Zeichen ist, welche Funktion es hatte und warum es gerade diese besondere Gestalt hatte. Man könnte sagen, die meisten Vertreter der alttestamentlichen Archäologie hatten einzelne Stücke des großen Zusammenhanges in der Hand, aber die sachliche und psychologische Verbindung jener Elemente fehlte durchaus. Der Psychoanalyse verdanken wir nun eine Hypothese, welche jenes *missing link* einzufügen verstand: die Tephillin sind ein Ersatz für jene Teile des Tierfelles, das die antiken Israeliten anlegten, um sich mit ihrem totemistischen Gotte zu identifizieren.

Von hier aus ergibt sich auch, wie unrichtig jene von den meisten Archäologen vertretene Anschauung ist, daß die Institution der Tephillin eine Erfindung des spät-rabbinischen Judentums sei, ihre Ursprungszeit etwa ein Jahrhundert vor Christi Geburt liege. Davon kann natürlich keine Rede sein: unsere Anschauung über die ursprüngliche Bedeutung und Funktion der Totaphot führt die Entstehung der Tephillin in jene prähistorische Vorzeit der israelitischen Stämme zurück, in der der Totemismus noch in lebendiger Erinnerung war. Als der Jahwekult später die alten totemistischen Anschauungen zurückdrängte, wurden diese doch nicht ausgeschaltet: es kam zu Verlötungen, Durchdringungen und Amalgamierungen beider religiöser Ansichten. Die neue, um ihre Existenz kämpfende Jahwereligion bediente sich lange der alten, totemistischen Formen und hat sie wohl niemals völlig überwunden. Unterirdisch und in neuen gedanklichen Verknüpfungen, die für das Bewußtsein unerkennbar geworden waren, drang der alte Totemkult überall durch die Gebote des neuen Glaubens, wucherte das ererbte Gut über das nun aufgezwungene, dem sich der Konservatismus und die trotzige Tenazität der hebräischen Stämme lange nicht fügen wollten.

Mögen die Tephillin später immerhin den indifferenten Charakter religiöser Amulette angenommen haben, alles weist darauf hin, daß sie einmal als Ersatz des heiligen Tierfells, der Gottheit lebendiges Kleid waren. Mag ihre Funktion heute im Rahmen eines „aufgeklärten" Judentums und eines seichten Rationalismus auch nur eine nebensächliche und rein symbolische geworden sein, die analytische Untersuchung vermag nachzuweisen, daß die seelische Verbundenheit des Frommen mit dem Gefühls- und Gedankenleben der Ahnen dem Geheimnis näher kommt als die strenge Akribie und Scheinsachlichkeit einer Wissenschaft, die dem Unbewußten ahnungslos gegenübersteht. Die Psychoanalyse vermag uns tiefere Aufschlüsse über jenes anscheinend unwichtige Detail der Tephillin zu geben als die Religionswissenschaft, welche hier nur irgendwelche gleichgültige Kultmarken oder Überreste von Einschnitten erkennen kann. Unsere Untersuchung scheint uns so zu mahnen: *Introite, et hic dii sunt.*

Einwände, Korrekturen und Nachträge

Es verbleiben sicherlich genug der Fragen übrig, jedenfalls aber ist es Zeit, sich den Einwänden zuzuwenden, welche wir lange genug beiseite geschoben haben. Der wichtigste wird davon ausgehen, daß unsere Theorie Widersprüche in sich selbst enthalte, die ihrer Geltung bedrohlich werden müssen. Wir haben zum Beispiel angenommen, daß der Tallith einen Rest des heiligen Widderfelles darstelle. Die Zizzith wären dann Andeutungen der vier Beine des Tieres. Die Abfolge von Faden und Verknotungen, die wir ver folgten, vertreten andeutungsweise die Muskel und Gelenke des heiligen Tieres. Man könnte hier freilich einwenden, daß sich jene Fäden ihrer Stellung nach nur schwer mit den Füßen eines Tieres vergleichen lassen, aber die Kürze des Tallith gehört einer späteren Entwicklungsstufe an. Ursprünglich stellte er ein langes Kleidungsstück dar. Lund[1] belehrt uns auch darüber, der Tallith „sey so lang gewesen / daß man das Unter-Kleid keine Hand breit darunter habe kennen können. Auf solche Weise müssen die Fräntze auf der Erde gehangen seyn / wie mir auch obgedachter Rabbi Jacob Abraham / jetzo Christian Gottlieb / versichert / daß in Polen viele Rabbinen ihr Arba Canpos oder das Jüdische Kleid mit Fräntzen so lang tragen / daß die Fräntzen bis an die Erde langen / und mannichmahl nachschleppen".

1) Lund: 86, Cap. XIV, p. 798.

Die Verkürzung dieser zuerst lang getragenen Fadenkombinationen hat also ihren ursprünglichen Sinn noch unerkennbarer gemacht. Ein ähnliches Zurücktreten bestimmter Züge religiöser Bräuche unter dem Einflusse kultureller Veränderungen hat uns ja so oft die primäre Bedeutung eines Kultes oder manchen Rituals verdeckt. Es wird dann oft genug ein anderer, sekundärer Sinn dem alten, bereits unverstandenen vorgezogen.

Wird die ursprüngliche Bedeutung eines Brauches durch die Forschung aufgedeckt, müßte es der psychologischen Betrachtung gelingen, nachzuweisen, daß sich zwischen jener sekundären und dieser primären Bedeutung zahlreiche unterirdische Verbindungen ergeben. Die Bedeutungsänderung geht sozusagen längs einer vorgeschriebenen Bahn vor sich. So werden die Tephillin, welche ursprünglich ein Stück der Gottheit selbst sind, zu einem Amulett, d. h. also derjenige, der ein solches Stück Gott bei sich oder an sich trägt, steht unter seinem besonderen Schutze. Eine solche Bedeutung ist natürlich eine abgeleitete: der Träger der Tephillin war ursprünglich zum Gott selbst geworden und Götter bedürfen keiner Amulette. Auch in den späteren, künstlich hergestellten Verbindungen schimmert noch immer die ursprüngliche Bedeutung an irgendeiner Stelle des scheinbar ununterbrochenen Zusammenhanges durch, so wie der erste Text eines Palimpsestes manchmal noch innerhalb der Buchstaben der späteren Schrift erkennbar wird. Erkennen wir ihn nicht, wenn die religiöse Tradition behauptet, die Riemen der Kopftephillah bilden in ihren Verschlingungen den Buchstaben des Gottesnamens? Hier schimmert noch die ursprüngliche Bedeutung der Tephillin durch die späteste Umdeutung: der prähistorische totemistische Gott aus einer Zeit, die sicherlich keine Buchstaben kannte, erscheint auf diesem Umwege in so merkwürdig gebildeten Lettern wieder. Wird der ursprüngliche Charakter der Zizzith nicht noch in den mystischen Deutungen der Zahlenwerte erkennbar? Sollen sie nicht bald „Jahwe allein“ als Ergebnis haben, bald die Anzahl der religiösen Gebote anzeigen? Der primitiven Religion ist aber jene Identifizierung des Gläubigers mit seinem Gotte, dessen Kleid er trägt, wirklich das wesentliche Gebot. Der Herr selbst trug Tephillin — dies ist gesichert, wenn wir an die ursprüngliche Bedeutung des Hornes denken, die das heilige Tier schmücken. Der Talmud erklärt jene Bibelprophezeiung, derzufolge sich die Völker der Erde vor Israel fürchten werden, dahin, daß die Nationen sich vor der Kopftephillah fürchten werden. Ist hier nicht ein Anzeichen jenes ursprünglichen Sinnes, des nationalen Totems auf dem Haupte, erkennbar? Jene andere talmudische Deutung, welche die Stelle „ihr sehet ihn“ (nicht: ihr sehet sie, nämlich

die Schaufäden) dahin auslegt, daß Gott empfange, wer die Schaufäden anlege, gehört hierher. Das heißt doch geradezu: Wer die Zizzith sieht, sieht Gott, und dies ist im Sinne des *pars pro toto* wahr, denn die Zizzith sind ja der Ersatz eines Stückes der Gottheit, vertreten sie selbst. Im Talmud wird das Tragen der Zizzith der Befolgung aller Gebote der Zeremonialreligion gleichgesetzt. Psychologisch mit Recht: die Identifizierung mit dem alten Totemgott war das erste und wichtigste Gebot der primitiven Religion.

Ein anderer Einwand gegen unsere Hypothese könnte gerade aus ihr selbst abgeleitet werden: wenn die Tephillin, die aus Rindshaut verfertigt werden, auf die Identifizierung mit dem alten Stiertotem der israelitischen Stämme hinweisen, wie erklärt sich dann der sakrale Charakter des Tallith (beziehungsweise der Zizzith), welche aus Schafwolle bestehen? Der Einwand ist indessen unschwer zu erledigen, indem man auf die Entwicklung des Totemismus, das will heißen auf historische Momente, hinweist. Der Totemtausch, die Ablösung der einen Art des Tiertotems durch einen anderen ist im Laufe der Geschichte mancher antiker Stämme gut zu beobachten. Dabei bleibt häufig für lange Zeit das Alte unverändert oder in anderer Verwertung bestehen, wenn das Neue sich bereits siegreich Raum geschaffen hat. Das Nebeneinander von Tallith und Tephillin hat so für den Kundigen nichts Merkwürdiges.

Auch der religiöse Brauch weist uns nun nachträglich in die Richtung, die wir eingeschlagen haben: wenn geboten wird, die Tephillin zu küssen, so werden wir daran erinnert, daß die antiken Semiten ihre religiösen Symbole und Idole mit Küssen bedachten. Diese heiligen Steine, Bäume usw. galten den Semiten aber nicht als Abbilder, sondern ursprünglich als die Götter selbst. Der Israelite, welcher die Zizzith küßt, verrichtet in so schwer erkennbarer Form denselben gottesdienstlichen Akt wie der Araber, der die Káaba küßt, oder der fromme Katholik, der den Fuß des Papstes küßt. Der Einwand, daß es sich hier um ein lebloses Objekt handelt, gilt natürlich nicht; noch in der katholischen Kirche erweisen die Gläubigen dem verstorbenen Papste die letzte Huldigung in derselben Art. Die Füße des Heiligen stehen durch das (die Sakramentskapelle abschließende) Gitter so hervor, daß die Frommen drei Tage lang Gelegenheit zu diesem Fußkusse haben.[1] Die Erinnerung an dieses ursprüngliche Zeichen der religiösen Verehrung wird sich noch spät und in außerordentlich veränderter Form

1) Vgl. Hermann J. Wurm: Die Papstwahl. Köln 1902, S. 94.

erhalten.[1] Auch das in den Evangelien berichtete Heilungswunder durch Berührung der Zizzith Christi fügt sich hier gut ein: es gehört zu den wundersamen Wirkungen, welche die Kleidung göttlicher Personen ausübt, zur Therapie tabuierter Gegenstände.

Vielleicht ist hier auch der Platz, darauf hinzuweisen, daß der Tallith als Vorbild jenes heiligen Kleidungsstückes anzusehen ist, das dem Katholiken die Gewähr für die Sündenvergebung bietet: ich meine des Skapuliers. Man weiß, daß das Tragen des Skapuliers mit zahlreichen Ablässen verbunden war so wie das Tragen des Tallith als religiös verdienstvoll berachtet wurde.[2]

---

1) „Wenn der uralte
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Über die Erde sät,
Küß ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust."

Goethe: Grenzen der Menschheit.

2) Kein Kenner der Materie wird an der Verbindung der beiden Kultobjekte zweifeln, wenngleich meines Wissens kein Kenner bisher diesen Zusammenhang erörtert hat. Das Skapulier besteht aus zwei Stückchen wollenen Tuches, welche durch zwei Schnüre oder Schnüre so miteinander verbunden sind, daß der eine Tuchstreifen vorn auf der Brust, der andere hinten zwischen den Schultern herabhängt. „Der Stoff der Skapuliere muß Wollenzeug sein, nicht aber Baumwolle, Leinwand oder Seide, und zwar ist gewebter Wollenstoff erforderlich, nicht gestrickte oder in ähnlicher Weise gefertigte Stoffe . . . Bezüglich der Gestalt muß das Skapulier aus zwei viereckigen Stückchen wollenen Tuches bestehen. Als man bei der heiligen Ablaßkongregation anfragte, ob auch runde, ovale oder vieleckige Skapuliere gültig geweiht werden können, lautete die Antwort: „*nihil esse innovandum*", „es sei keine Neuerung einzuführen". (Nach Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Paderborn 1893, 10. Aufl., S. 557 ff.) Nicht nur die Gestalt und die Funktion, auch die besonderen Züge des Skapuliers erinnern an die entsprechenden Merkmale des Tallith: man muß das Skapulier immer tragen, bei Tag und bei Nacht. Wäre man zum Beispiel einen ganzen Tag ohne dasselbe, so würde man für diesen Tag die Ablässe nicht gewinnen. Auch muß man es in bestimmter Weise tragen, so daß der eine Wollstreifen vorne über der Brust herabhängt usw. Die weitere Entwicklung des Rituals des Skapuliers wird später freilich immer komplizierter, da es immer mehr Skapuliere gab. So wurde das rote Passionsskapulier infolge einer Erscheinung, welche der Heiland einer barmherzigen Schwester zuteil werden ließ, eingeführt von Pius IX., 1847 mit besonderen Ablässen versehen. Das blaue Skapulier der unbefleckten Empfängnis wurde im siebzehnten Jahrhundert der ehrwürdigen Ursula Berincasa in Neapel geoffenbart, während das Herz-Jesu-Skapulier auf Maria Alacoque zurückgeht. Wie Beringer versichert (S. 379), hat die Andacht zum Herz-Jesu-Skapulier stark zugenommen, „seitdem man im Kriege von 1870 bei vielen Soldaten die wunderbaren Wirkungen desselben erfahren hat". Die Andacht zum braunen Karmeliterskapulier, dem verbreitetsten von allen, verdankt ihren Ursprung einer berühmten Erscheinung der Mutter Gottes, welche am Sonntag, den 16. Juli 1251, zu Cambridge dem heiligen Simon Stock, dem

Unser Blick verfolgt die bisher nicht erkannte Verbindung zwischen der Totemverkleidung der Primitiven und der Antike und dem religiösen Brauch der Tephillin und des Tallith bei den Israeliten sowie dem analogen Brauch des Skapuliers bei den Katholiken. Gerade an dieser Stelle drängt sich eine Fülle religionswissenschaftlich interessanten Materials auf, aber wir müssen uns hier mit den wenigen oben gegebenen Zurückführungen begnügen. Es sei nur noch angedeutet, daß auch die alte Anschauung Kleins, welche den Zusammenhang des Tephillingebotes mit anderen Verordnungen würdigt, im Lichte unserer Hypothese wieder zu Ehren kommt. Es kann offenbar nicht gleichgültig sein, daß das Ritual in Verbindung mit dem höchst altertümlichen Passahfest erwähnt wird und darauf verwiesen wird, daß der Vater dem fragenden Sohn Auskunft über die Tephillin als Zeichen oder Erinnerungsmal geben soll. Die archaische Natur dieses Festes wird durch zahlreiche Züge bezeugt: das Verbot, das Passah roh zu essen, weist auf eine frühere Sitte, das blutige und noch zuckende Fleisch des Tieres zu verzehren, hin. Ebenso primitiv sind das Bestreichen der Türpfosten mit Blut, die altertümliche Nomadentracht, die Warnung, etwas vom Opferfleisch bei Tagesanbruch übrigzulassen. Kein Zweifel, das geschlachtete und verzehrte Tier war ursprünglich selbst der geopferte Gott, von dessen Fleisch die Clangenossen gemeinsam aßen und mit dem sie so die Gemeinschaft erneuerten.[1] Wir meinen nun, es sei sehr sinnvoll, wenn das Gebot der Tephillin, die sich aus dem Tierfell entwickelten, mit dem Feste des großen Totemmahles verknüpft ist. Das „es“, das den Söhnen als Zeichen

---

Generalobern der Karmeliter, zuteil wurde. Die allerheiligste Jungfrau eröffnete dem Heiligen, indem sie ihm ein Skapulier zeigte: „Wer mit diesem stirbt, wird das ewige Feuer nicht erleiden.“ Maria hat aber auch noch ein weiteres Privilegium denjenigen zugedacht, welche andächtig das Skapulier der Karmeliter tragen. Diese Zusicherung wurde dem Papste Johann XXII. zuteil, dem die Jungfrau erschien und dem sie versprach, die Träger dieses Skapuliers, so bald als möglich, namentlich aber am Samstage nach ihrem Hinscheiden aus dem Fegefeuer zu befreien. Der Papst veröffentlichte diese Gnade, das sogenannte Privilegium Sabbatinum, in der Bulle vom 3. März 1330. Benedikt XIV. übernahm die Verteidigung desselben gegen vermessene Kritiker. Zahlreiche Päpste wie Klemens VII., Paul III., Pius V., Gregor XIII. haben sich als begeisterte Anhänger jener Vergünstigung gezeigt. Durch das Dekret der Ablaßkongregation vom 27. April 1887 ist bestimmt worden, daß mit Rücksicht auf die besondere Verehrung und Andacht, welche diesem ältesten Skapulier gebührt, es nicht zusammen mit anderen Skapulieren, sondern gesondert von ihnen geweiht und getragen werden soll.

1) Vgl. Georg Beer: Pascha, Tübingen 1911, S. 18 ff., und N. M. Nicolsky: Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels. Zeitschrift für alttestamentarische Wissenschaft, 1927, Heft 3.

oder Erinnerung gezeigt werden soll, ist eben jenes göttliche Fell, nicht das Gesetz, das erst einer späteren Schicht angehört. Gewiß, es handelt sich bei jener Verordnung um eine metaphorische Redensart, aber dahinter steckt der alte, der ursprüngliche Sinn, der durchaus gegenständlich war: die Identifizierung mit dem alten totemistischen Rindergott.[1] Jene grob materielle Umdeutung, welche Stade und so viele andere Gelehrte hier konstatierten, führt in Wirklichkeit auf die älteste religiöse Schicht zurück: auf die Hörner des Totems der alten heidnischen Religion. Vielleicht ergibt sich von hier aus auch eine Erklärung der rätselhaften Bedeutung von Totaphot, das, wie ich glaube, wirklich von der Wurzel *tâfa* = umkreisen abgeleitet werden kann. Da der Sinn „Band, das um die Stirne läuft, Stirnband" den Gelehrten mit Recht unwahrscheinlich vorkam, hat man diese etymologische Möglichkeit fallen gelassen. Wie mir scheint, zu früh. Ist keine andere Erklärung möglich? Der Hinweis auf das Umkreisen des zu schlachtenden Opfertieres, einen alten semitischen Brauch, mag hier genügen, um diese Erklärung wahrscheinlich zu machen. So würde auch dieser Ausdruck auf die Verbindung der Tephillin mit dem nationalen Kultfeste des Passah hinweisen.[2]

Wir wollen doch diesen Abschnitt nicht beschließen, ohne mit einem Worte darauf hinzuweisen, wie nahe der Fromme, der zum Morgengebete Tallith und Tephillin anlegt, dem Kinde steht, das sich einige Federn ins Haar steckt und „Indianer" spielt. Was dort mit der Inbrunst der Religionsübung erscheint und uns hier als Kinderspiel lächeln macht, hatte einst die volle Schwere und den ganzen Ernst einer versunkenen Kultur, die uns heute fremd und unheimlich erscheint.

Zu unserem Ausgangspunkte zurückkehrend glauben wir nun zu erraten, warum der Heiland den Frommen mit besonderer Erbitterung vorwirft, daß sie die Riemen breit und die Quasten groß machen. Sie maßen sich an, besonders fromm zu sein, da sie die Zeichen des lebendigen Gottes so auffällig tragen. Hier trifft also unsere Auffassung wieder mit der hergebrachten, mit der traditionellen Deutung jener Bibelstelle zusammen; dennoch meinen wir, daß der Weg, den wir gegangen sind, kein nutzloser Umweg war.

1) Das Passahopfer wurde bald aus Schafen und Ziegen (Ex. 12, 1 ff.), bald aus Schafen und Rindern gewählt (Deut. 16, 2). Man darf vermuten, daß ursprünglich der Stier das Passahtier war.

2) Das Umwandeln des Opfertieres setzte sich später in der Umwandlung des Altars fort. Es bildete das wichtigste Stück des Gottesdienstes bei den alten Arabern (vgl. Wellhausen: Skizzen, III², S. 109; Heiler: Gebet², S. 101, 103 usw.). Für das Alte Testament vgl. I. Reg. 18, 26; Ps. 42, 5; 118, 27 usw.

Schlußwort

Wir haben freilich allen Anlaß, bescheiden von dem Resultat unserer Bemühungen zu denken, denn ihr wesentliches Ergebnis ist durch andere psychoanalytische Arbeiter bereits vorweggenommen worden. Karl Abraham hat schon 1920 den Gebetsmantel der Juden als Ersatz des totemistisch verehrten Widderfelles erklärt[1] und neuerdings hat Frieda Fromm-Reichmann in Anlehnung an Abrahams und meine Untersuchungen auf die Tephillin als die „durch Bekleidung mit Haut und Hörnern vollzogene Tieridentifizierung“ mit dem Totem hingewiesen.[2] Es lag uns hier auch nicht daran, eine Priorität für unsere These zu beanspruchen, sondern die Behauptungen, die in jenen beiläufig gemachten und aphoristischen Bemerkungen enthalten sind, in wissenschaftlich einwandfreier Weise zu begründen und, soweit dies auf unserem Wege möglich ist, zu beweisen.

Wir gelangen hier wieder zur besonderen Charakterisierung und Würdigung der hier angewandten Methode zurück, denn das religionswissenschaftliche Resultat, das wir gefunden haben, ist der analytischen Betrachtungsweise zu verdanken. Mag sich sein Wert nun als groß oder gering erweisen, es konnte durch die anderen Methoden, über welche die Religionswissenschaft verfügt, nicht gewonnen werden. Unsere Methode besteht in der psychologischen Würdigung sonst unbemerkter, ja oft kaum bemerkbarer Details. Eine solche, bisher völlig unbeachtete Einzelheit war ja auch hier

1) Der Versöhnungstag. Imago, VI. Bd., 1920.

2) Das jüdische Speiseritual. Imago, XIII. Bd., Heft 2—4.

Die Würdigung dieser Vorgänger, deren analytische Anschauungen sich mit den hier entwickelten im wesentlichen deckt, bedeutet nicht, daß ich mit ihnen in allen Einzelheiten der gleichen Meinung bin. So erscheint mir die Erklärung der Entstehung der Kopftephillah in dem eben angeführten Aufsatze von Fromm-Reichmann äußerst unwahrscheinlich. Die Autorin meint, es werde sich dabei um die Wirkung eines „einfachen Verschiebungsmechanismus“ handeln, „wenn der zweite Würfel, d. h. das zweite Horn von der Stirn auf den Oberarm verlegt worden sei“. Wie ich meine, st jener Verschiebungsmechanismus weder so einfach noch so eindeutig. Vermutlichi liegt ein künstlicher Ersatz für den Huf des Tieres vor, der ursprünglich ganz realistisch an der Hand dargestellt wurde und erst später unter dem kombinierten Einflusse verschiedener Momente, unter denen der Tendenz des Unkenntlichmachens eine besondere Bedeutung zukam, höher hinaufverschoben wurde. — Man beachte übrigens, auf welchem schwer durchschaubaren Umwege die gesetzestreue Tradition des Judentums wieder zur Andeutung der ursprünglichen Bedeutung einer Kulteinzelheit zurückkehrt. Wenn viele Fromme, um die Unsicherheit aus der Diskussion zwischen Raschi und R. Tamm zu überwinden (vgl. früher), schließlich zwei Kopftephillin tragen, so erkennt man in dieser entstellten Form leicht das alte Zeichen des Hörnerpaares, die Wiederkehr des Verdrängten.

der Ausgangspunkt, der uns zum Verständnis der Bedeutung der Tephillin führte: jenes Haar-Ende, das aus der Kopftephillah herausragte und sicherlich noch keines Forschers Neugierde beschäftigt hat. Hier war also eine Spur, deren aufmerksame, psychoanalytische Verfolgung zu einem kaum bestreitbaren, religionsgeschichtlichen Ergebnis führte.

Die analytische Verwertung dieses bisher unbeachteten Details aber läßt in diesem Falle — und nur in diesem besonderen Falle — die Behauptung, die man so häufig als Vorwurf gegen die analytischen Untersuchungen wiederholen hört, gerechtfertigt erscheinen: hier wurde wirklich das Resultat an den Haaren herbeigezogen.

Die jüdischen Gebetriemen
(Phylakterien)
(Mit Anhang: Verwandtschaft mit afrikanischen Kulturkreisen. — Das Feuer. — Die Schlange)

Von

Georg Langer

Prag

Der Tephillin, Gebetkapseln oder Gebetriemen, sind zwei. Durch je einen Riemen wird auf dem linken Oberarm und auf dem Kopfe je ein ledernes Häuschen (hebräisch: *bajith*,[1] Haus) befestigt. Die Basis beider Häuschen bildet eine harte, quadratische Lederplatte, die, allseitig breiter, den Grundriß der Häuschen überragt. Das Handgehäuse muß dem Herzen zugewendet sein, das Kopfgehäuse soll aber nicht — wie man etwa einem weiter unten zitierten Bibelverse zufolge erwarten würde — „zwischen den Augen", also unter der Stirn, liegen, sondern oberhalb der Stirn am Haaransatz, genau in der Mitte. Die Schriftröllchen, welche in beiden Gehäusen mittels Viehhaar eingenäht sind, tragen gleiche Texte, und zwar je vier Abschnitte aus der Thora, in denen es heißt: „Befestige sie" (nämlich die Thoraworte) „als Zeichen an deine Hand und sie seien Stirnbänder *(ṭotaphoth)* zwischen deinen Augen." (Dt. 6, 4—9; 11, 13—21; Ex. 13, 1—10; 13, 11—16.)[2]

1) Zur Aussprache der hier transkribierten hebräischen Wörter: Das subpunktierte *ḥ* liegt zwischen dem deutschen *h* und *ch*, die subpunktierten Buchstaben *ṭ, ṣ, ḳ* sind explosiv, *z* ist dem deutschen *s* gleich, wie etwa im Worte lesen; *š* ist dem deutschen *sch* gleich, *s* ist immer scharf.

2) Exodus 13, 1—10, heißt es ausnahmsweise: „Sie seien ein Gedenkzeichen *(zikkaron)* zwischen deinen Augen" an Stelle des in den drei übrigen Absätzen gebrauchten Ausdruckes „*ṭotaphoth*". — Ṭotaphoth war irgendeine Art von Kopf- oder Haarschmuck, den die Frauen noch in der Talmudzeit (Sabbath 57b) trugen.

Die Riemen müssen auf der nackten Haut angelegt werden. Auf der dem Körper abgewendeten Seite sind sie schwarz gefärbt. Rote Färbung ist ausdrücklich verboten. Das Handgehäuse ist einheitlich, ebenso wie die darin enthaltenen vier Textabschnitte nur auf einem gemeinsamen Pergamentstreifen aufgeschrieben sind. Das Kopfgehäuse besteht hingegen aus vier durch Scheidewände geteilten Räumen, was auch von außen bemerkbar ist. In jedem der vier Räume befindet sich nun ein Pergament, auf dem, dieser vierfachen Teilung entsprechend, nur je ein Abschnitt aufgeschrieben ist. Die Texte müssen ebenso wie der Text der synagogalen Gesetzesrolle und der Türpfostenrolle mit der Hand und in peinlichster Genauigkeit geschrieben sein und nach drei Jahren immer neu überprüft werden.

Beide Gehäuse sind kubisch. Ihre Größe ist nicht genau vorgeschrieben. Bei den Westjuden sind sie ziemlich klein, bei den Ostjuden sind sie bedeutend größer. Sie müssen aus der Haut eines zum Genusse gestatteten „reinen" Tieres verfertigt sein. Der Kopfriemen bildet eine einfache Schlinge, die gewöhnlich nicht gelöst und fertig um das Haupt gelegt wird, nachdem der Handriemen an dem Oberarm befestigt und siebenmal um den Unterarm gewunden wurde. Die langen Enden der Kopfschlinge läßt man an beiden Seiten des Oberkörpers herabhängen. Nachdem nun beide Tephillin auf diese Weise angelegt wurden, wird der Handriemen noch dreimal um den Mittelfinger geschlungen, etwa wie drei Ringe. Hiebei pflegt man den folgenden dreigliedrigen Bibelvers zu sprechen (Hosea 2, 21 und 22): „Und ich (Gott) verlobe dich (Israel) mir auf ewig. Und ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit, in Recht, in Liebe und in Barmherzigkeit. Und ich verlobe dich mir in Glaubenstreue, auf daß du Gott erkennest."

Will man auf dem Kopfe eine Last tragen, so muß man vorerst die Kopftephillin entfernen. Ein Beutel, der zum Aufbewahren der Tephillin bestimmt ist, darf nicht zu profanen Zwecken, z. B. als Geldbeutel, verwendet werden.

In einem Hause, in dem sich Tephillin befinden, darf man geschlechtlich so lange nicht verkehren, bis sie hinausgetragen oder in einem Kleidungsstück verhüllt wurden. Hat man dies zu tun vergessen und in Anwesenheit der Tephillin verkehrt, soll man weder die Gehäuse noch die Riemen mit entblößter Hand berühren, ohne sich die Hände gewaschen zu haben. Auch nach einer Pollution darf das Gehäuse nicht mit der Hand berührt werden, doch ist es in diesem Falle statthaft, zumindest den Riemen zu ergreifen.

Man darf ferner, während man die Tephillin angelegt hat, weder seine Notdurft verrichten, noch einen Wind streichen lassen, noch einen Abort,

ja selbst einen Baderaum betreten. Einen Friedhof zu besuchen oder sich einem Leichnam zu nähern, solange man die Tephillin vom Kopfe nicht entfernt oder sie nicht verdeckt hat, ist gleichfalls verboten. Des nachts dürfen Tephillin nicht angelegt werden, da befürchtet wird, daß man in ihnen einschlafen und sie im Schlafe durch Blähung oder Pollution entweihen könnte.

Der traditionstreue Jude legt die Tephillin jeden Morgen — Sabbath und Festtage ausgenommen — an und trägt sie während des ganzen Morgengebetes, wobei das Handgehäuse bedeckt, das Kopfgehäuse entblößt gehalten wird. In früheren Zeiten — und hie und da noch heute — trugen Fromme und Gelehrte die Phylakterien den ganzen Tag und legten sie lediglich vor dem Schlafe, dem Mahle und vor Verrichtung der intimen Bedürfnisse ab. Dieses wiederholt vollzogene und andauernde Fesseln des ganzen linken Armes ruft in manchen Fällen eine den Juden eigene schwere Armlähmung hervor.

Der Linkshänder legt die Handtephillin nicht an dem linken Oberarm an, wie es sonst der Fall ist, sondern an dem rechten, da die Tradition die „schwächere" Hand als die von der Thora dazu bestimmte ansieht.

Stirbt ein Familienmitglied, so legen die Hinterbliebenen keine Tephillin an, da diese als Schmuck gelten. Erst nach dem Tage der Beerdigung werden sie wieder angelegt. Desgleichen ist der Bräutigam und seine Hochzeitsgefährten vom Tephillinanlegen befreit, wegen der bei diesem Anlasse zu befürchtenden Leichtfertigkeit.

Warum der Schüler in Anwesenheit seines Lehrers die Tephillin nicht ablegen, ja selbst entblößen darf, es sei denn, er wende sich dabei seitwärts, darüber sind die Ansichten der Dezisoren nicht einig. Doch begründen dies die meisten Erklärer mit der Ehrfurcht vor der Königswürde. (Der Lehrer wird in mancher Hinsicht dem König gleichgestellt.)

Frauen ist das Anlegen der Tephillin überhaupt untersagt; wollen sie sie doch anlegen, so soll man sie daran hindern. Doch weiß die Tradition von einigen besonders frommen, „vollendeten" Frauen aus der biblischen Zeit zu berichten, die berechtigterweise Tephillin anlegten. Knaben unter dem dreizehnten Lebensjahr dürfen Tephillin nicht anlegen, angeblich weil sie die vorgeschriebene Körperreinheit nicht einzuhalten verstehen.

Die Tephillin wahren den Lebenden vor Sünde und die Seelen derer, die sie zu Lebzeiten anzulegen pflegten, vor den Höllenflammen. Das Gebot des Tephillinanlegens ist eines der angesehensten Gebote überhaupt, allen „613" Gesetzen der Thora „gleichwiegend". Wer die Tephillin geflissentlich

nicht anlegt, gilt als Abtrünniger und verfällt dem schweren Banne der Rabbinen. Wer hingegen infolge einer Erkrankung seinen Körper nicht in Sauberkeit halten kann, soll sie nicht anlegen, ebensowenig wie derjenige, der seine Gedanken erotischen Vorstellungen nicht verschließen kann (allerdings nur insofern er sich ihres Vorhandenseins bewußt ist . . .). Beides wird aber in der Praxis nicht berücksichtigt.

Nach dem Gebrauche werden die Riemen vorsichtig zusammengerollt und in einem dazu bestimmten doppelwandigen Beutel aufbewahrt. Hat jemand die Tephillin ohne diesen Beutel auf den Boden fallen lassen, so muß er fasten.

Beim An- und Ablegen der Tephillin werden ihre Gehäuse geküßt. Angelegte Tephillingehäuse werden zeitweilig mit dem Daumen, dem Zeige- und dem Mittelfinger der rechten Hand berührt, worauf die Finger an die Lippen zum symbolischen Kuß geführt werden.

Auch Gott trägt Tephillin, wie der Talmud (Berakoth 6a) berichtet. Und wenn Israel im Texte seiner Tephillin stehen hat, daß der Herr sein „einziger Gott" ist, so stehen in den Tephillin dieses Gottes *mutatis mutandis* Prophetenworte (I. Chr. 17, 21), in denen Israel als Gottes „einziges Volk auf Erden" verherrlicht wird (Berakoth, dort).

Sämtliche Vorschriften über das Anlegen der Tephillin und deren Herstellung sind durch den Talmud und den Šulḥan 'Aruk (Oraḥ Ḥajjim, Paragraphen 25—45) genau festgelegt.[1]

*

Bei der Behandlung des Tephillinproblems müssen wir zunächst die beiden Teile, aus denen die Phylakterien bestehen, auseinanderhalten, nämlich die Gebetkapseln oder „Häuschen", in denen die Pergamentrollen eingenäht sind, und die Riemen, mittels deren die Gebetkapseln an den Körper befestigt werden.

Die Zeremonie des Anlegens der Riemen um den Arm und um das Haupt erinnert auf den ersten Blick an Fesselung, eine Selbstfesselung im vollen Sinne des Wortes, die bei konsequenten Asketen, wie bereits erwähnt,

1) Kennzeichnend für den Realitätssinn der talmudischen Kasuistik ist die Behandlung einer Anfrage des Talmudweisen Plemo (Menaḥoth 37), auf welchen der beiden Köpfe ein zweiköpfiger Mensch Tephillin zu legen habe. Diese Anfrage wird schroff zurückgewiesen und als Verspottung angesehen, da es selbstverständlich ist, daß ein zweiköpfiger Mensch nicht lebensfähig ist. Die Tatsache derartiger Mißgeburten wird jedoch an derselben Stelle im Talmud verzeichnet.

mitunter zu einer schweren Armlähmung führt. Freilich ist diese Erkrankung des Armes nicht bewußt beabsichtigt. Eine solche Absicht würde den Prinzipien der jüdischen Religion (die sich allerdings nicht immer von rationellen Erwägungen leiten lassen) betreffend die Wahrung der Gesundheit aller Organe kraß widersprechen. Wir müssen den Ursprung der Fesselungsabsicht eher in einem verdrängten Wunsch des Unbewußten suchen und werden kaum fehlgehen, wenn wir sie als ursprünglich einem anderen Organe geltend als dem harmlosen linken — „schwächeren" — Arm, ansehen werden, um so mehr, als ja das Fesseln durch die Psychoanalyse als ein Symbol der Kastration, in unserem Falle also der Selbstkastration, bekannt ist. Dem würde übrigens auch der seitens der jüdischen Tradition angedeutete Zweck des Tephillingebotes entsprechen, die Tephillin sollen den Menschen vor Sünde bewahren. Denn am besten schützt man sich wohl vor der „Sünde", wenn man sich kastriert.

Neben dieser die Erotik einschränkenden Funktion der jüdischen Gebetriemen wird allerdings dem Riemen im allgemeinen eine positiv erotische Bedeutung beigelegt.

Bei dem altrömischen Lupercaliafeste zum Beispiel schlugen die in Ziegenbockfell gekleideten Luperici die anwesenden Frauen mit Riemen von Ziegenbockfell, damit sie schwanger werden.[1]

Da aus diesem Brauche hervorzugehen scheint, daß der Riemen als partieller Ersatz der erwähnten Fellkleidung im kultischen Zeremoniell angewendet wird, dürfte es sich lohnen, der Bedeutung, die Fell und Leder innehaben, einige Aufmerksamkeit zu schenken.

Wie der Riemen besitzt auch das Leder überhaupt zwei widersprechende Bedeutungen. Einerseits ist es in Sagen und Mythen ein Unterweltsmotiv[2] — also ein Symbol für den Todes- beziehungsweise Kastrationswunsch —, anderseits hat das Leder auch eine positiv erotische Bedeutung, die zum Teil als durch die Tatsache motiviert erscheinen dürfte, daß frisches Leder eine sexuelle Einwirkung auf den Geruchsinn ausübt.[3]

Das würde übrigens auch die seltsame Freude des jüdischen Knaben in seiner Pubertät verständlich machen, die Hingabe, mit der er das Gebot des Tephillinanlegens täglich befolgt. Lächelnd steht er zu früher Morgenstunde auf, um die in der Regel neuen und darum noch nach frischem Leder scharf duftenden Tephillin anzulegen.

1) Wissowa: Religion und Kultur der Römer. 2. Aufl., S. 209.
2) Alfr. Jeremias: Altes Testament. S. 658.
3) Siehe Alex. Elster: „Kleidung und Mode" in Marcuses Handlexikon.

In Alt-China wurden zwei Felle als das pflichtgemäße Brautgeschenk festgesetzt, „da man noch kein Geld hatte“.[1] Die Erklärung „da man noch kein Geld hatte“, mag sie nun vom Herausgeber oder vom Erzähler stammen, kann kaum als der einzige Grund dieses Brauches angesehen werden, da man doch andere, besser geeignete Gegenstände zu diesem Zwecke verwenden konnte. Der Brauch ist eher von unserem Standpunkt aus zu erklären.

Zum besseren Verständnis der Ziegenbockfellverkleidung der antiken Kulte seien hier noch folgende zwei Beispiele erwähnt:

E. Thraemer (bei Roscher, S. 1038 f., Dionysos) schreibt: „An die ekstatische Zerreißung oder Opferung der dionysischen Tiere (bei den orgiastischen bacchantischen Mänadenfeiern) schließt sich die Bekleidung mit Fellen an . . . Auch das Fell des am häufigsten geopferten Tieres, die *αἰγίς*, wurde zur Umhüllung verwendet . . . Auch die Stiftungslegende eines aus Euboia abgeleiteten argivischen Kultes läßt auf die Ziegenopfer und den Schmaus Umhüllung mit deren Fellen folgen . . .“

Hier wurde also das geopferte Vater-Tier zerrissen (kastriert), worauf sich der Myste, offenbar zwecks Identifizierung mit ihm, in sein Fell kleidete.

Mannhardt (Baum- und Feldkulte, Bd. II, S. 138 f.) stellt bei seiner Behandlung der Masken im Mummenschanz der Dionysosfeste folgendes fest: „Bei diesen indes sehen wir in Darstellungen des daraus abgeleiteten attischen Satyrdramas noch viel deutlicher die Bockgestalt bewahrt. Nach Pollux und nach Ausweis mehrerer uns erhaltener Abbildungen bestand das Hauptstück derselben, die *σατυρική ἐσθής* aus einem Schurz von Ziegenbockfell mit Phallus . . .“

Die antiken Bräuche dürften demnach, wie insbesondere aus dem letzterwähnten Beispiel ersichtlich ist, einen ähnlichen Inhalt haben wie die von Hans Zulliger (Imago XIV, S. 447 ff.) behandelten Lötschentaler Ziegenfellmasken der „Roichtschäggeten“.

Der Phallusskalp an dem Schurz von Ziegenbockfell betont auf alle Fälle den phallischen Charakter der Fellmaske im allgemeinen und zeigt mit ziemlicher Deutlichkeit, daß auch der Riemen, als partieller Ersatz der Fellmaske, symbolisch die Kastration darstellt, die auch im Opferritual in der Zerreißung des Opfertieres symbolisch zum Ausdruck gelangte.

In den römischen Lupercalia zeigt der Riemen als Phallussymbol mehr seinen befruchtenden, zeugenden (positiv erotischen) Inhalt. In dem jüdischen Tephillinriemen tritt hingegen eher sein negativer Charakter in Erschei-

1) Siehe Chinesische Volksmärchen, herausgegeben von Richard Wilhelm. Jena 1921, S. 51.

nung: An den gegen den Vatertotem gerichteten Kastrationswunsch knüpft sich hier — im Streben nach Beherrschung des eigenen Triebes (der sündhaften Gedanken) — der Selbstkastrationswunsch an, als dem Schuldgefühl entsprechende Sühne, nachdem durch das Anlegen der Phylakterien die Identifizierung mit dem Vatertotem (auch Gott legt die Tephillin an) erreicht wurde.

Und in der Tat wird der jüdische Knabe von dem Tage an, an dem er die Phylakterien zum erstenmal anzulegen berechtigt ist (nach Erreichung des dreizehnten Lebensjahres), allen Männern — also auch seinem Vater — in bezug auf alle rituellen Pflichten und Rechte fast gleichgestellt. (Anderseits gilt er freilich erst nach seiner Hochzeit als gleichwertig.)

Wenn Frieda Fromm-Reichmann, das Tephillinproblem streifend (Das jüdische Speiseritual, Imago XIII, S. 240), die Lederriemen als Darstellung „der Tierhaut, in die man sich einhüllt" erkennt und den Brauch folgerichtig als eine zeremonielle Identifizierung mit dem Totem-Vater-Tier auffaßt, so erscheint diese Hypothese durch das von uns hier angeführte Material als noch weiter belegt. Anderseits bieten die von uns eingangs zitierten widerspruchsvollen Vorschriften keinen Anlaß, das recht komplizierte Tephillinproblem durch die Hypothese von Frieda Fromm-Reichmann als in seiner Gesamtheit völlig geklärt ansehen zu dürfen. Die Sichtung des bisher gebrachten Materials berechtigt uns vielmehr zu dem Hinweis auf zwei wichtige Momente, die bisher wenig Beachtung fanden, und zu denen wir noch zurückkehren werden: Erstens die Funktion der Tephillinfesselung als Kastrationsersatz (Selbstkastration und Vaterkastration) und zweitens ihr ambivalentes Janusgesicht von Tod und Eros.

J. Schuster[1] behandelt das Anlegen langer Handschuhe und Kopfbinden, dem sich männliche Algolagniker unterwerfen und gelangt zu dem Schlusse, „Handschuhe ergeben sich gewissermaßen als Fesseln, in welche die Hände eingewickelt werden". Es liegt auf der Hand, daß in unserem Falle der Handriemen der Phylakterien eine ähnliche Funktion erfüllen soll wie der Handschuh der Algolagniker, die Schlinge der Kopfphylakterien hingegen die Bedeutung der Kopfbinden der Algolagniker hat. Die Fesselung als Kastrationssymbol soll folglich die masochistische Komponente des Trieblebens befriedigen, wobei Gott als ein Sexualsubjekt mit sadistischer Tendenz gedacht wird.[2]

1) Schmerz und Geschlechtstrieb. Leipzig 1923, S. 8f.

2) Über die Algolagnie und den Narzißmus Gottes bei Spinoza und im Judentum ist eine Spezialarbeit in Vorbereitung.

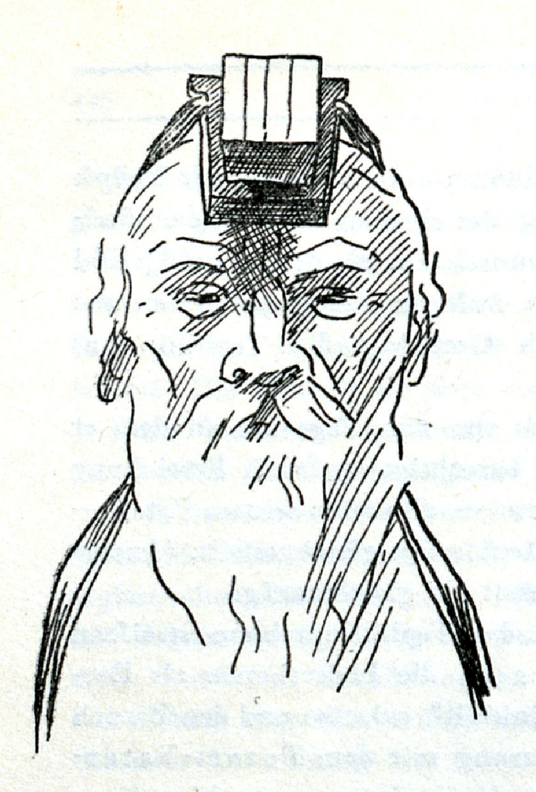


Abb. I

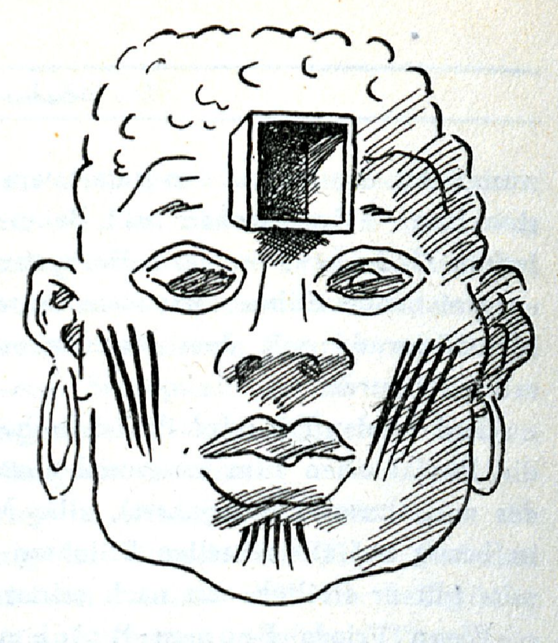


Abb. II

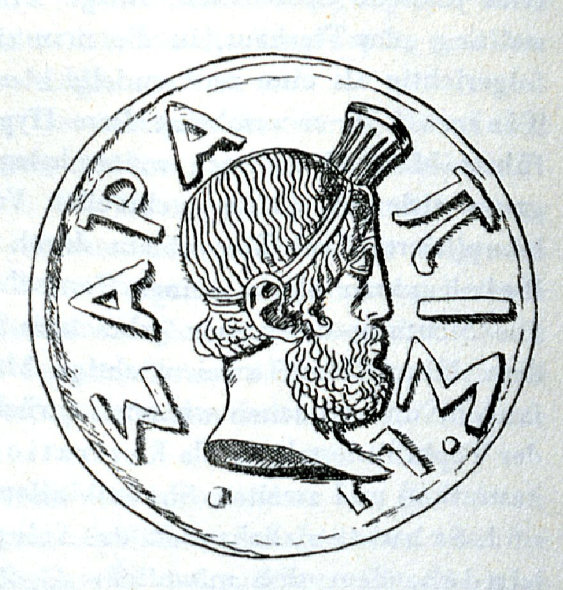


Abb. IV

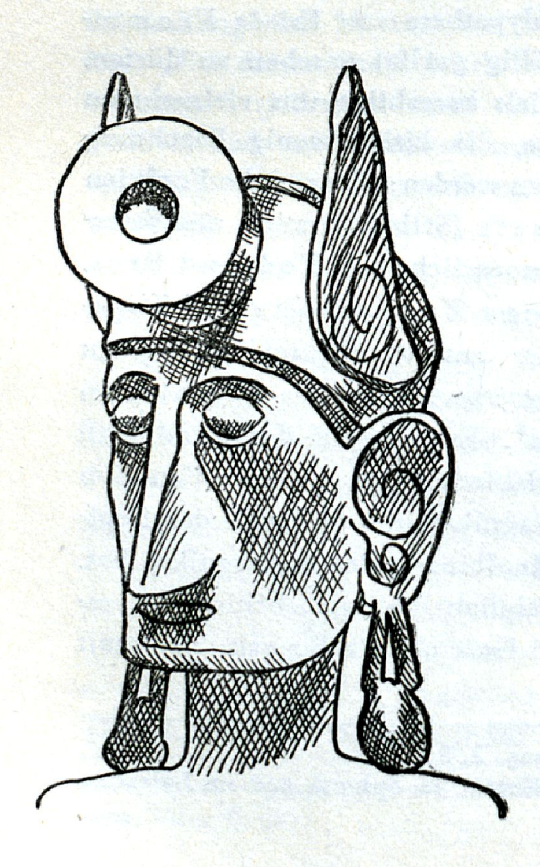


Abb. III

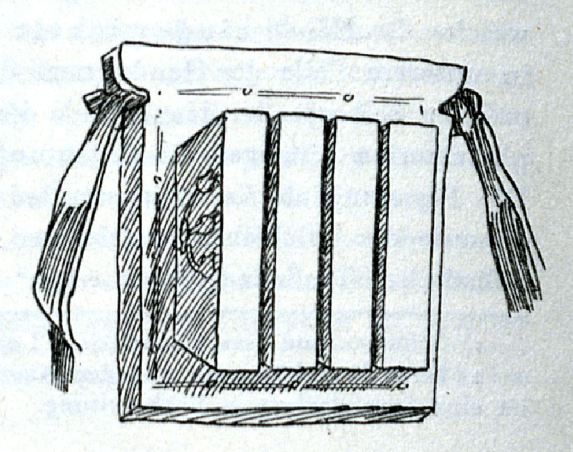


Abb. V

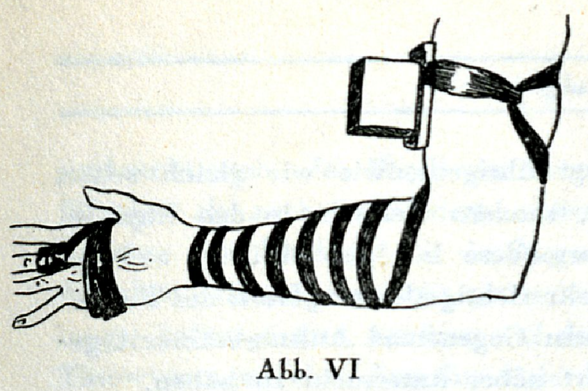


Abb. VI

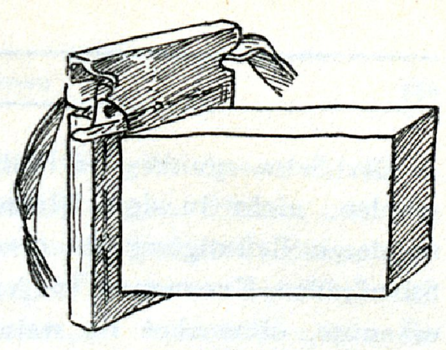


Abb. IX

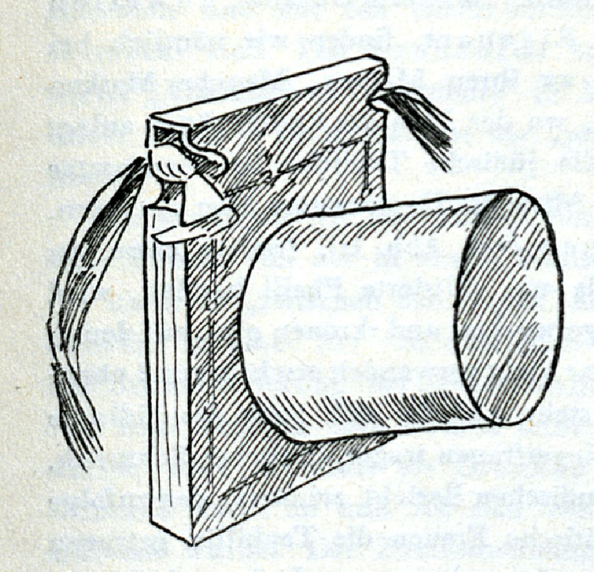


Abb. VII

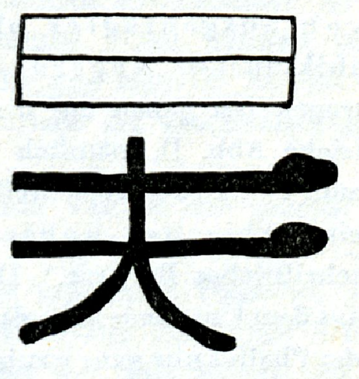


Abb. X

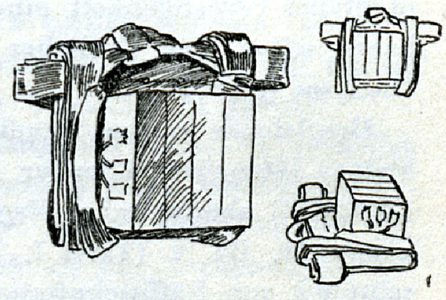


Abb. XI

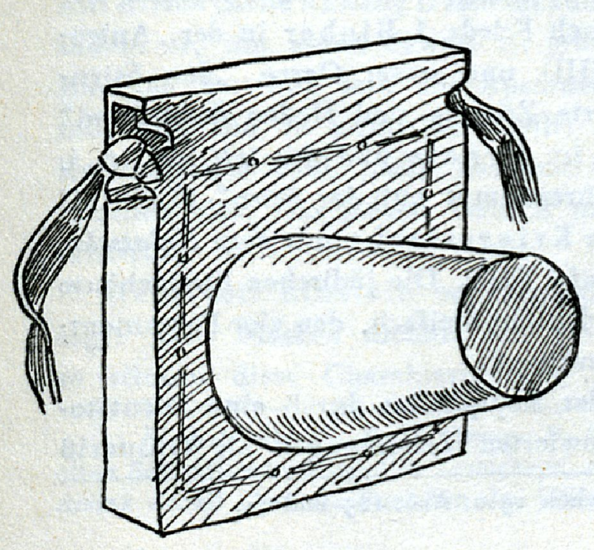


Abb. VIII

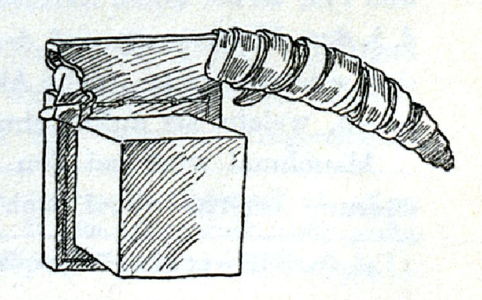


Abb. XII

Der Schwerpunkt des Problems liegt übrigens, wie wir gleich sehen werden, nicht in dem Riemen selbst, sondern vielmehr in den Kapseln, zu deren Befestigung sie dienen, insbesondere in dem „Würfel auf der Stirn“, den Fromm-Reichmann sehr richtig als das „Horn des Tieres“ erkannte, ohne aber im weiteren diesem Gegenstand Aufmerksamkeit gewidmet und seine eigentliche Wesensart näher untersucht zu haben.

*

Unseren Kopftotaphoth auffallend ähnlich formierte Gehäuse, zuweilen von ausgeprägter phallischer Eigenart, finden wir nämlich bei afrikanischen Negern, insbesondere an ihren Masken. Manche Masken tragen fast genau auf derselben Stelle, wo der Jude das Kopfgehäuse anlegt (siehe Abb. I), nämlich — wie es die jüdische Tradition im Gegensatze zum Pentateuch vorschreibt — in der Mitte des Haaransatzes über der Stirn, ein kubisches, hohles Körperchen (vgl. Abb. II), freilich ohne ein schriftliches Beiwerk.[1] Daß es sich da um stilisierte Phalli handelt, wird aus dem Umstande klar, daß es auch Negermasken und -kronen gibt, auf denen der Phallus nur ganz wenig oder auch gar nicht verwandelt erscheint und ebenfalls auf derselben Stelle aufgerichtet steht, auf der sich auch das jüdische Kopfgehäuse befindet (Abb. III). Auch Negerfrauen tragen ähnlichen Schmuck, was uns an den oben erwähnten talmudischen Bericht erinnert, demzufolge in grauer Vergangenheit einige israelitische Frauen die Tephillin getragen haben sollen. Ein ähnliches Emblem trägt mitunter auch der griechische Dionysos (Abb. IV).

Desgleichen tragen Standbilder indischer Gottheiten auf ihrer Stirn ein kleines Hörnchen, offenbar desselben Ursprungs. Einige Abbildungen der Kopfphalli abessynischer Neger gibt auch Friedr. J. Bieber in der „Antropophyteia, Bd. V (Tafel I, III, IV, VIII), und zwar: *Ogero*, „den Stirnschmuck von Kaffitschofrauen, stilisierte Zümpte und Hoden darstellend“ (Tafel I, 1, 2); den Kaiser von Kaffa im Ornate und der *tati uko*, d. i. der „Krone mit dem dreifachen Ehrenzumpt auf der Stirn“ (Tafel III und IV), ferner einen Kaffitscho in der Kriegstracht mit dem *Kalatscho*, d. i. dem Ehrenzumpt auf der Stirn (Tafel VIII). Die jüdischen Kopfgehäuse sind allerdings vier- (siehe Abb. V) und nicht dreifach, den vier Pergamentrollen, welche sie aufbewahren, entsprechend.

Manchmal wird bei den Negern der Kopfphallus durch eine Stirntätowierung ersetzt, wobei wohl die tätowierten Zeichnungen als Grundriß

1) Carl Einstein: Negerplastik. München 1920, Abb. 105 und 51.

senkrecht stehender Phalli zu betrachten sind. Es gibt da sowohl kreisförmige als auch modifizierte viereckige Tätowierungen. Haben nun die Kronen- und Maskenphalli der Neger eher der talmudischen Tradition entsprochen, indem sie nicht „zwischen den Augen", wie es die Bibel verlangt, befestigt sind, sondern auf dem Haaransatz, so werden hingegen die Tätowierungen eher dem Sinne des Bibelverses gerecht, da sie oberhalb der Nase, also tatsächlich „zwischen den Augen" gezeichnet werden. Es sind uns antike Negermasken erhalten, die etwa aus der Abfassungszeit der Bibel stammen und mit den charakteristischen kreisförmigen Zeichnungen geschmückt sind. Leo Frobenius bringt Abbildungen dieser Masken in seiner „Atlantischen Götterlehre" (S. XVI und XVII), und bemerkt zu einer dieser Masken, sie entstamme der „phönizischen Periode des westländischen Meeres".

Die erwähnte Art der Tätowierung erinnert zum Teil an die israelitische *ḳorḥah*, von der in einem biblischen Verbot die Rede ist. (Dt. 14, 1), die ebenfalls „zwischen den Augen" angelegt wurde und deren Vollführung offenbar in einer Art von Abschälen der Stirnhaut bestand und somit von der Stirntätowierung der Neger nicht allzu entfernt war. Die *ḳorḥah*, die, wie zum Teil aus dem Namen selbst hervorgeht, kreisförmig gewesen sein dürfte, wäre ebenfalls als Grundriß des Phallus zu betrachten, welcher Umstand schon an und für sich den ablehnenden Standpunkt der Schrift erklären würde. Der Zusammenhang der alten *ḳorḥah* mit den jüdischen Kopftephillin hat bereits Th. Reik (Kainzeichen, Imago V, S. 33) richtig erkannt, ohne aber eine nähere Erklärung der Tephillin zu geben.[1]

Eine Ahnung von irgendeinem Zusammenhange der jüdischen Tephillin mit Afrika (siehe Anhang I) scheint auch der Talmud zu haben (Menaḥoth 34 b), indem er, um einen Beweis zu erbringen, daß das Kopfgehäuse aus vier Räumen bestehen soll, den Ausdruck *ṭoṭaphoth* als ein Kompositum auffaßt und ihn in zwei Teile teilt: R. Aḳiba sagt: „*Ṭoṭ* bedeutet in der Katafesprache zwei, *photh* bedeutet in Afrika zwei." Das wäre also zusammen vier, was jedoch freilich nicht die richtige etymologische Worterklärung ist.

Wenn Carl Einstein bei Besprechung der Negermasken sehr zutreffend sagt: „Die Masken möchte ich die fixierte Ekstase nennen" (S. XXVI), so stimmt diese Charakterisierung auffallend mit unserem Gegenstande

1) Ähnlich wie Th. Reik (Imago V, S. 350) sehr richtig die Mezuzzah als „Rest alten Schwellenzeremoniells" bezeichnet, ohne auf ihr Wesen näher einzugehen (siehe meine Arbeit über die Funktion der jüdischen Türpfostenrolle, Imago XIV, S. 465 f.).

überein. Denn der neuhebräische Ausdruck: Tephillin, eine maskuline Pluralform des femininen Singulars: Tephillah, bedeutet eben etwa „Gebete".

An derselben Stelle, wo Juden die Gehäuse der Kopftephillin und Neger ihre Kopfphalli befestigen, trugen ägyptische Könige den magischen Schlangenhaarschmuck,[1] wobei wohl die Schlangengestalt in ihrer bekannten Bedeutung als Phallussymbol verstanden werden darf (siehe Anhang III). Die Römer ersetzten hingegen den Phallus durch ein symbolisches Horn, indem römische Soldaten als äußere Auszeichnung ein *corniculum* erhielten, d. h. einen hornförmigen Ansatz am Helme,[2] ein Motiv, das in einem ähnlichen Emblem auf militärischen Helmen bis heute fortlebt.

Ebenso wie bei den Negern der Maskenphallus, wie bereits erwähnt, manchmal mehr modifiziert, kubisch, ein andermal eher naturalistisch, zylinder- oder kegelförmig geformt erscheint, waren auch in der älteren Talmudzeit (Abfassungszeit der Mišnah, zweites Jahrhundert n. Chr.) diese beiden Formen bei den jüdischen Ṭoṭaphoth vertreten. Die Zylinder- beziehungsweise Kegelstumpfform wurde hier erst später von der kubischen völlig verdrängt, offenbar wegen ihrer allzu krassen Ähnlichkeit mit dem Phallus.

So bezeichnet der Talmud an einer Stelle (Megillah 24 b) die „runde" Form der Ṭoṭaphoth als eine „Gefahr" *(sakkanah)*, ohne jedoch den Grund dieser „Gefahr" näher anzugeben. Offenbar handelt es sich hier mehr um eine Glaubensgefahr als um die angeblich körperliche. Wir haben bereits in unserer Abhandlung über die Mezuzzah (a. a. O. S. 462) dieselbe Diktion kennengelernt, wozu wohl bemerkt werden darf, daß die Mezuzzah eine ganz analoge Gestaltungsgeschichte aufweist wie die Tephillin.

An einer anderen Stelle (Menaḥoth 35a) wird hingegen im Talmud die kubische Form der Kopftephillinkapsel als die allein gültige gefordert, indem sie als eine Moses auf dem Berge Sinai von Gott mitgeteilte Vorschrift der „mündlichen Lehre" erklärt wird. Die mündliche Lehre aber bedarf in der Regel keiner Begründung. Der Widerspruch, der sich aus der zweifachen Motivierung eines und desselben Brauches ergibt, gab offenbar der späteren Kasuistik zu dem Schlusse Anlaß, die „Gefahr", von der in der Mišnah die Rede ist, sei nur in einem gewissen Falle vorhanden, nämlich, — so meint Rabbi Papa, — wenn die runde Ṭoṭaphothform nußähnlich ist (Megillah 24b).

1) Siehe bei Günther Röder, Altägyptische Erzählungen und Märchen, Jena 1927, S. 240f.

2) J. Scheftelowitz: Das Hörnermotiv in den Religionen. Im Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XV, S. 451 ff.

Uns scheint die jüngere Erwähnung dieser Nußform weniger von archäologischer als von analytischer Bedeutung zu sein. Das Nichtwissen um den wahren Grund der Motivierung spricht dafür, daß das Wesen des Tephillinproblems und besonders das der „runden Form" verdrängt ist.

Immerhin aber verdient auch der „Ersatzeinfall" der Nuß Beachtung, auch wenn wir auf Grund unseres Vergleiches der Kopftephillinkapsel mit den analogen Negeremblemen, sowie mit der älteren Form der Handtephillinkapsel annehmen, daß sich — der Ansicht von R. Papa entgegengesetzt — das Verbot der „runden" Form seitens der Mišnah, wie gesagt eher gegen eine Zylinder- oder Kegelstumpfform richtet als gegen eine Nußform. Die Bedeutung der Nuß im Volksleben rechtfertigt allenfalls die Aversion des R. Papa gegen sie vollends.

Die Nuß, die in antiken Gräbern oft vorkommt, war dem — die Fruchtbarkeit spendenden — Monde geweiht[1] und ihre kultische Anwendung können wir bis in die moderne Zeit verfolgen. So wird (nach Bachofen) das bei einem neapolitanischen Kirchenfest getragene Marienbild „unter Scherz und Lachen" mit Nüssen beworfen. Die Nuß hat ferner fast überall eine innige Beziehung zu Hochzeits- und Geburtsfeiern (Bachofen, I, S. 326). Insbesondere ist sie aber ein Symbol des Mutterleibes.

Im Hohelied ist somit im Vers (6, 11): „In den Nußgarten stieg ich hinab, um zu sehen, ob der Weinstock blüht, ob die Granatäpfel erblühten" offenbar die Nuß im ähnlich symbolischen Sinne aufzufassen. Man gedenke hiebei der Bedeutung des hier mitgenannten Weinstockes als verbreitetes Symbol des weiblichen Genitales, sowie der Granatäpfel als Frauenbrüste.

Die erotische Bedeutung der Nuß würde freilich in Anbetracht der Tatsache, daß ja auch das Haus und folglich auch die Hausform der kubischen Phylakterienkapsel ein Symbol der Weiblichkeit ist (siehe weiter S. 449), die Meinung des R. Papa, unter der verpönten „runden" Form sei lediglich die Nußform zu verstehen, nicht genügend erklären. Doch hat, im Gegensatz zu der Heiligkeit des Haussymbols, die Nuß im Judentum zumeist eine profane, ja geradezu anstoßerregende Bedeutung inne.

So wird zum Beispiel im „Midraš Rabba" (Šir 6) anläßlich der Auslegung des oben zitierten Hoheliedverses die harte Nußschale als ein Sinnbild der hartnäckigen bösen Triebe dargestellt. Nach einer anderen Ansicht *(ibid.)* sind die beiden Schalen der Nuß mit dem Beschneiden und dem Abreißen der unreinen Vorhaut zu vergleichen. Im Talmud (Niddah 31 a) wird der

1) J. J. Bachofen: Urreligion. Reclam-Ausgabe, Bd. I, S. 494.

Fötus im Mutterleib mit der Nuß verglichen. Ein jüdischer Brauch verbietet den Frommen innerhalb der Zeit zwischen dem Neujahrsfeste und dem letzten Tage des Laubhüttenfestes,[1] — also volle drei Wochen —, den Genuß von Nüssen, welches Verbot kabbalistisch damit begründet wird, die Summen der Buchstabenwerte[2] der Wörter: „*egoz*" (Nuß) und „*het*" (Sünde) seien gleich. (Die Berechnung stimmt freilich nicht vollständig, denn die Summe der Buchstabenwerte von „*het*" beträgt 18, während die Addition der Buchstabenwerte des Wortes „*egoz*" bloß die Zahl 17 ergibt. Die Kabbalah hilft sich in einem solchen Falle in der Weise, daß sie zu der niedrigeren Summe noch die „allumfassende Zahl" 1, den sogenannten „*kolel*", zurechnet.)

Bevor wir nun zur weiteren Beweisführung für die phallische Eigenart der jüdischen Gebetkapseln übergehen, sei hier nochmals die Hypothese von Frieda Fromm-Reichmann, der Würfel auf der Stirn sei ein „Horn des Tieres", in Erinnerung gebracht. Die Ansicht von Fromm-Reichmann gewinnt nämlich durch die aufschlußreiche Arbeit von Marie Bonaparte über „Die Symbolik der Kopftrophäen" (Imago XIV, 1928) Bedeutung, eine Arbeit, in welcher die Tephillin leider nicht erwähnt werden, die aber trotzdem einiges Licht auf unser Problem wirft. Nach Marie Bonaparte ist nämlich das Horn im allgemeinen ein Symbol des skalpierten Genitales, wobei bei der Symbolbildung eine „Libidoverschiebung vom Unterkörper auf dem Oberkörper" stattfand; ein Prozeß, „klassisch in den Erscheinungen der Konversionshysterie, häufig sowohl in den individuellen Träumen, als auch in den kollektiven Mythen". Diese Feststellung erklärt uns also, nebenbei, nicht nur die eigentliche Wesensart des Ṭoṭaphothhorns dem Ergebnis unserer bisherigen Darstellung entsprechend, sie erklärt vielmehr auch die Körperstelle, an der die Ṭoṭaphoth angelegt werden.

Die Tendenz der „Verlegung von unten nach oben" erklärt übrigens auch, warum die Ṭoṭaphoth nicht, wie es der einer älteren Periode entstammende Bibelvers verlangt, „zwischen die Augen", also etwa dort, wo die Neger ihre Tätowierung tragen, gelegt werden, sondern durch den einer jüngeren Periode entstammenden Talmud noch mehr nach oben bis an den Haaransatz, von den heutigen Ostjuden mitunter sogar ganz oben, auf das Schädeldach verlegt wurden. Es war demzufolge in der Entwicklungsgeschichte der religiösen Symbolbildung eine progressive Verschiebungstendenz an der Arbeit.

*

1) Über dieses Fest ist eine Arbeit in Vorbereitung.

2) Einen Versuch, die Buchstabenwerte-Mystik der Kabbalah erotisch zu deuten, habe ich in meiner „Erotik der Kabbalah", Prag 1923, S. 101 ff., unternommen.

Das Ersetzen der ursprünglichen Kegelstumpf- beziehungsweise Zylinderform sowohl bei der Ṭoṭaphoth der Juden als auch bei den analogen Neger-emblemen durch die kubische „Haus"-Form, hat wohl einen tieferen Sinn. Das Haus ist, wie aus der Psychoanalyse bekannt, ein Weiblichkeitssymbol. Es handelt sich hier also um einen Verschleierungsprozeß in der Symbolbildung, durch den ein anstoßerregender Anblick der allzu deutlichen Phallusform durch deren Bindung mit einem Weiblichkeitssymbol gelindert wird, wodurch aber gleichzeitig der Koitus symbolisiert wird.

Zu der bekannten Symbolisierung der Weiblichkeit durch Hausform seien hier folgende Beispiele aus dem jüdischen Kulturkreise erwähnt: Im Talmud wird das Weib oft mit dem Hause identifiziert. So erklärt zum Beispiel die erste Mišnah im Traktate Joma (2 a) die Worte des Bibelverses (Lev. 16, 11), der Hohepriester möge am Versöhnungstage „Sühne für sich und für sein Haus vollbringen", dahin: „Sein Haus — das ist seine Frau." Eine für den Psychoanalytiker besonders interessante Stelle befindet sich im Talmudtraktate Megillah (13 b), wo im Namen des R. Meïr der Bibelvers (Esther 2, 7 b): „Da nahm sie Mardochai als Tochter an", auf folgende Weise gedeutet wird: „Sage nicht ‚*bath*' (Tochter), sondern ‚*bajith*' (Haus)", d. h. zur Frau. Also ein ziemlich deutlich ausgesprochener Inzestwunsch.

Im gräko-romanischen Kulturkreise hatte das Haus ähnliche Bedeutung (vgl. Bachofen I, S. 325 f, II, S. 192 und 441 f.).

*

Ich habe bereits in meiner Arbeit über die Funktion der jüdischen Türpfostenrolle (Imago X, S. 464 f.) einige Beispiele der Verkleidung der Männlichkeit durch Weiblichkeit erwähnt und sie mit der Änderung[1] der gynäkokratischen in patriarchalische Gesellschaftsordnung in Zusammenhang

1) Daß die Veränderungen, welche die Struktur der „Familie" im Laufe der langen Entwicklungsgeschichte einzelner Kulturkreise erfahren hat (sexueller Kommunismus, Gruppenehe, Blutverwandtschaftsfamilie, Großfamilie, Clanverwandtschaft, die verschiedenen Schattierungen des Mutterrechtes), auf die Bildung von Mythen, Legenden, Märchen und bestimmten Typen von Gebräuchen einen Einfluß ausgeübt hatten, erkannte sehr richtig B. Malinowski (Mutterrechtliche Familie und Ödipuskomplex, 1924, S. 4 ff.). Doch können wir uns seinen Anschauungen nicht ganz vorbehaltlos anschließen. Es liegt beispielsweise auf der Hand, daß unter Bedingungen, die durch gynäkokratische Gesellschaftssysteme gegeben sind, der Mutterhaß der kulturbildenden Töchter Erscheinungen in der Kulturentwicklung hervorrufen dürfte, die den analogen Folgen des Vaterhasses der Söhne in patriarchal orientierten Kulturkreisen so gut wie gleich sind. Über „Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum" siehe die Arbeit von Prof. V. Aptowitzer im Hebrew Union College Annual, Cincinati 1927—1928.

gebracht. Da nach meiner Ansicht diese Art der Verkleidung eine bedeutende Stelle in der symbolbildenden Verschleierungsarbeit im allgemeinen, insbesondere aber bei dem Phylakterien-Emblem einnimmt, seien hier noch einige charakteristische Beispiele verzeichnet.

In einigen Kulturkreisen, darunter auch bei den ägyptischen Juden, erscheint bei der Hochzeitsfeier der Bräutigam in Frauen-, die Braut in Männertracht gekleidet, ebenso die beiderlei Hochzeitsgenossen.[1]

Moslemitische Knaben tragen Frauenkleider bei ihrer Beschneidung.[2] — Da nun die Beschneidung ein Kastrationsersatz ist, ergänzt speziell dieser Brauch die von uns bei der Mezuzzah erwähnten Beispiele aufs Vortrefflichste.

Bei den Nandi und anderen Hamitenvölkern Afrikas tragen bei der Beschneidung Knaben Mädchenkleider und Frauenschmuck, Mädchen Männerkleidung und Waffen.[3] — Übrigens gehört ja vielleicht auch der europäische Brauch, männliche Kinder Mädchenkleider tragen zu lassen, demselben Komplexe an.

Interessant ist, daß nach Aleš Hrdlička[4] der Körper der Indianermädchen im Südwesten Nordamerikas erst etwa mit fünfzehn bis siebzehn Jahren die typisch weiblichen Formen annimmt; bis dahin hat er „eine etwas männliche Form".

Phallomorphe Standbilder kappadokischer Göttinnen bildet G. Contenau[5] ab, ohne aber auf diese Eigentümlichkeit selbst aufmerksam zu machen.

Charakteristisch ist ferner folgendes Reiseerlebnis von Leo Frobenius:[6] Ein hamitischer Führer will dem Reisenden einreden, daß die Lehmkegel auf den Feldern und vor dem Hauseingang der Ätiopier, der Busen der Mutter Erde sind, während sie in Wirklichkeit, laut Aussage der Eingeborenen, Phalli darstellen. — In meiner Arbeit über die Türpfostenrolle (S. 465) habe ich darauf hingewiesen, daß die kultische Verkleidung der Männlichkeit durch Weiblichkeit geschichtlich, d. h. durch den Wechsel einer gynäkokratischen und einer patriarchalen Gesellschaftsordnung erklärt sein dürfte. Doch spricht insbesondere das letzterwähnte Beispiel für die Annahme, daß

1) Siehe Samter: Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig und Berlin 1911, S. 91 f.
2) A. Jeremias: Altes Testament. S. 407.
3) H. Fehlinger: Geschlechtsleben der Naturvölker in Max Hirschs Monographien, Nr. 1. Leipzig 1921, S. 78 ff.
4) Physiological and Medicinal Observation among the Indians. Washington 1908, p. 125 ff.
5) Idoles en Pierre provenant de l'Asie Mineur in der Revue d'Art et d'Archéologie. Paris 1927.
6) Erlebte Erdteile. Frankfurt 1928, Bd. V, S. 440 ff.

die transvestitische Tendenz in der religiösen Symbolbildung eher Erfüllung eines andauernden Wunsches des Unbewußten versinnbildlicht. Es scheint sich hiebei um Linderung der peinlichen Vatervorstellung durch eine Zuordnung symbolischer Mutterattribute zu handeln, wobei gleichzeitig, wie bereits erwähnt, der Koitus durch die Verbindung beiderlei Geschlechtssymbole dargestellt wird.

*

Während nun die Ṭoṭaphoth, die über der Stirn öffentlich zur Schau getragen werden, ihre ursprüngliche phallische Gestalt zugunsten einer kubischen, also eines recht verschleierten Weiblichkeitssymbols, modifizieren mußten, hat die Kapsel der Handtephillin — bei orientalischen Juden zumindest — ihre phallische Form beinahe völlig beibehalten. Allerdings müssen dafür die Kapseln der Handtephillin stets mittels eines Tuches keusch verdeckt werden. Sie haben nämlich in manchen orientalischen Gegenden nicht die Form eines Kubus wie die Kapsel der Kopftephillin, oder wie es auch bei den Handkapseln sämtlicher europäischen Juden der Fall ist (siehe Abb. VI), sondern die Gestalt eines Zylinders (siehe Abb. VII). Diese Gestalt, deren Alter durch den Fund einer kegelstumpfförmigen Handtephillinkapsel in der Genizah zu Kairo erwiesen ist (siehe Abb. VIII), erinnert auf den ersten Blick an den Phallus.[1]

Ursprünglich war das Hand- und Kopftephillinpaar auch darin den Amuletten mancher anderer Kulturkreise (siehe M. Bonaparte, a. a. O.) ähnlich, daß es zwei Phalli darstellte. Erst in der talmudischen Zeit machte die Phallusform der Kopfkapsel dem Weiblichkeitssymbol der kubischen Hausform Platz, worauf die europäischen Juden auch die Phallusform der Handtephillin analog verdrängten, das keusche Verdecken der Handtephillinkapsel mittels eines Tuches allerdings auch weiterhin sorgfältig beobachtend. Ein Bindeglied in dieser Entwicklungskette bildet der Typus Alt-Prager Tephillin (im Besitze der Prager Beerdigungsbrüderschaft), deren Gehäuse zwar bereits vierkantig sind, jedoch nicht kubisch wie die modernen Tephillin, sondern auffallend in die Länge gezogen in der Form eines Quaders (Abb. IX).

Es darf uns daher keineswegs wundernehmen, wenn das Berühren der Tephillingehäuse beziehungsweise auch der Riemen, nach dem Talmud, die Hände „verunreinigt“ (Jadajim III, 3; Zabin V, 12), ähnlich wie das Berühren nackter Körperteile. Wir werden uns in einer Spezialarbeit über

1) Vgl. die Abbildung in der Jewish Encyklopedia unter „Phylakteries“, beziehungsweise bei J. B. Hannay: Sex Symbolism in Religion. London 1927, Tom. II, p. 210.

die jüdische Gesetzesrolle mit dieser Art der „Verunreinigung" noch zu beschäftigen haben.

Die jetzige Form der orientalischen Tephillin, die also aus einem Phallus unten (am Oberarm) und einem Weiblichkeitssymbol — dem kubischen Häuschen — oben (auf dem Kopfe) besteht, erinnert in gewisser Hinsicht an die chinesische Hieroglyphe für die „Himmelskönigin", die eine Kombination der doppelphallischen Gotthieroglyphe mit einem doppelten Rektangel — das sonst überall ein Weiblichkeitssymbol ist — als Kopf darstellt (siehe Abb. X).

Der Tephillinriemen, der um den linken Ober- und Unterarm gewickelt wird, zeigt ferner einige Charakterverwandtschaften mit melanesischen Armamuletten, die eine ambivalente Doppelfunktion haben, wobei sich in demjenigen, das um den Oberarm gewickelt wird und aus einem aus gefärbten Lianenfasern geflochtenen Armband besteht, der Zauber „*magarra*" befindet, der „die Weiber liebestoll macht", während der um den linken Unterarm gewundene aus einer einzigen Liane besteht, die spiralisch gewickelt wird und vor feindlicher Waffe schützt.[1] — Hierin dürften wir wohl ein Prototyp des jüdischen Tephillinamulettes erblicken.

*

Unsere bisherige Untersuchung macht uns jetzt eine Legende verständlich, die im Talmud (Sabbath 49a) über „Eliša, den Beflügelten" erzählt wird: „Warum nennt man ihn den ‚Beflügelten'?" Weil einst die (römische) Regierung eine Verordnung über Israel erließ, derzufolge jedem, der die Tephillin anlegte, das Gehirn ausgekratzt werden sollte. Eliša aber legte die Tephillin trotzdem an und ging mit ihnen auf den Marktplatz. Da sah ihn ein Söldner. Er floh vor ihm, dieser aber lief ihm nach. Als er ihn erreichte, nahm er sie (Eliša die Tephillin) vom Kopfe ab und hielt sie in der Hand verschlossen. Da sprach er (der Söldner) zu ihm: „Was hast du in der Hand?" Er sagte: „Taubenflügel." Er öffnete seine Hand und es zeigten sich darin Taubenflügel. Darum nennt man ihn Eliša, „der Beflügelte".

Die Epigonen haben es als auffallend empfunden, daß es gerade Taubenflügel waren, in die die Legende Elišas Tephillin sich verwandeln läßt. Sie gaben aber einen echt scholastischen Grund an (siehe ibid.), der für uns von wenig Interesse ist.

1) Paul Hambruch: Südseemärchen. Jena 1921, S. 83—85.

Wollen wir uns aber zunächst mit der Frage beschäftigen, warum es in dieser Legende gerade ein Vogel ist, in den sich die Kopftephillin verwandelt haben (die Handtephillin brauchte Eliša nicht zu verbergen, da sie ohnehin verhüllt waren) und nicht ein anderer Gegenstand, z. B. ein Schmuck.

Bevor wir hier einiges zu dem bekannten Sinn des „Vogels" in der Folklore bemerken, wollen wir unsere Aufmerksamkeit der seltsamen Form zuwenden, die der Jude den Kopftephillin nach deren Ablegen gibt. Die Kopftephillin werden nämlich nach ihrem Gebrauch anders zusammengelegt als die Handtephillin. Bei den ersteren wird der Knoten der Kopfschlinge, der auf dem Kopfe an der Nackenhöhle ruhte, beim Ablegen hinter dem Gehäuse auf die etwas weitere Lederbasis gelegt, worauf die Schlinge zu beiden Seiten ebenfalls hinter dem Häuschen auf den Knoten gefaltet wird. Die langen, herabhängenden Enden der Riemen werden sodann parallel an den beiden Seitenwänden der Kapsel um die Ränder der Platte gewickelt, so daß das Häuschen von drei Seiten mit gefalteten Riemen umgeben ist, aus deren Mitte es in auffallender Weise hervorspringt. (siehe Abb. XI).

Auf diese Art erhalten die Kopftephillin eine ziemlich deutliche Vogelgestalt. Die oben hinter der Kapsel rechts und links in die Breite gezogenen zwei Hälften der Kopfschlingen bilden die Flügel, die zu ihnen senkrecht gerichteten und an beiden Seiten der Kapsel um den Rand der Basis aufgewickelten langen Riemenenden stellen hingegen zusammen mit der breiten Kapselbasis den dicken Vogelleib dar, das hervordringende hohe Häuschen dessen Kopf. Man knüpft auch in der Tat diesen Brauch an die erwähnte Legende, die somit ätiologischen Charakters zu sein scheint. Sie mag auch den theologischen Grund für die Erhaltung dieses Brauches bilden, der freilich auch eine „praktische" Bedeutung hat. Man will nämlich beim ersten Handgriff in den Tephillinbeutel erkennen, welche Tephillin für die Hand, welche hingegen für den Kopf bestimmt sind, da ja die Kopftephillin erst nach den Handtephillin angelegt werden und darum auch erst aus dem Beutel herausgenommen werden sollen, nachdem man die Handtephillin angelegt hat.

Diese Vogelgestalt der Kopftephillin in Legende und Brauch ist nun für uns um so mehr von Bedeutung, als sie gleichzeitig eine augenscheinliche Ähnlichkeit mit dem männlichen Genitale besitzt. Die von drei Seiten um den breiten Rand der Kapselbasis umgewickelten Riemen erinnern an das Skrotum, die beiden überragenden Enden der oben zusammengefalteten Schlinge stellen die Testikel dar. Das hohe, vordringende Häuschen in der Mitte wäre dementsprechend der Penis *in statu erectionis*. Im Altertum mußte

diese Phallusähnlichkeit um so größer sein, als es, wie wir gezeigt haben, neben der kubischen auch Ṭoṭaphoth von ‚runder' Form gegeben hat.

Als Skrotum wäre aber gleichzeitig der Tephillinbeutel anzusehen. Denn die beiden zusammengefalteten Tephillin sollen nach ihrem Gebrauch nicht übereinander, sondern nebeneinander in das für sie bestimmte Säckchen gelegt werden, in einer Lage also, die an die der beiden Testikel im Skrotum erinnert. Tatsächlich wird im ostjüdischen Idiom das Skrotum vulgär unter anderem auch „Tephillinbeutel" genannt.

Prager Juden — und „der Prager Brauch" ist im allgemeinen auch für viele ostjüdische Gemeinden maßgebend —, die in der Vollführung einiger ritueller Handlungen einen besonders altertümlichen Charakter bewahrt zu haben scheinen, legten auch den Handriemen in einer rationell kaum zu rechtfertigenden Weise zusammen. Der lange Handriemen wird dergestalt um sich selbst gewickelt, daß er die Form eines halb aufgerichteten Penis erhält, wobei das Gehäuse die Stelle des Skrotums einnimmt (siehe Abb. XII). Hier liefert also der Riemen einen Ersatz für die Phallusform der Handkapsel bei den orientalischen Juden, die sich allerdings in Europa, wie bereits erwähnt, nicht erhalten hat.

*

Die phallische Bedeutung der Taube und des Vogels im allgemeinen ist insbesondere aus der indischen Folklore ersichtlich. P. C. van der Wolk[1] erbringt hiezu einen wichtigen Beleg: „Man muß in Indien gewesen sein, um zu wissen, wie die Turteltaube *(perkutut)* neben Seelentier auch vorzugsweise ein Tier mit sexueller Symbolik, auch wieder ausschließlich im männlichen Sinne, ist . . . Nicht nur in einigen Ländern des Westens wird koitieren ‚vögeln' genannt. Für Indien gilt das Wort gleichfalls und das Wort Vogel *(burung)* für männliches Glied ist das allgemein übliche Wort. Der Erzählungen, worin die *perkutut* (Turteltaube) Befruchtung herbeiführt, gibt es im Volksmunde Legionen. Jedes geflügelte Tier symbolisiert den Penis und die beiden Testikel."

Im ähnlichen Sinne stellt auch Ferdinand v. Reitzenstein[2] fest: „Vermittlung der Befruchtung besorgen elbische Tiere."

In der arabischen Traumdeutung von Abdalġani an-Nablusi bedeutet Vogel (ebenso wie der Baum) den Mann.[3]

1) Das Tritheon der alten Inder. Imago VII, S. 392.
2) Fruchtbarkeitszeremonien in Marcuses Handwörterbuch.
3) Siehe bei P. Schwarz: ZDMG. 1913, S. 487.

Die spätjüdische Kabbalah nennt das göttliche Phallusprinzip „Jesod", den „Beflügelten" (siehe z. B. bei Menaḥem Azarjah aus Fano, Sephath-Emeth unter kenaphajim) wohl in Anlehnung an „Eliša, den Beflügelten" unserer Legende.

An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, daß die Taube des befruchtenden Heiligen Geistes, ähnlich wie die Ṭoṭaphoth der Phylakterien, auf dem Kopfe des Menschen erscheint (Matth. III, 16).

Unserer Auffassung von der Taube als Darstellung des Heiligen Geistes[1] entspricht ferner die Feststellung von Ernest Jones (Imago IX): „In der Gestalt der Taube verführte Zeus Phteia und Tauben waren die amorähnlichen Embleme aller großen Liebesgöttinnen, Astarte, Semiramis, Aphrodite u. dgl."

Wir haben der phallischen Bedeutung des Vogels eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, da ja mit ihr auch die rabbinische Anschauung zusammenzuhängen scheint, nach welcher zum Verfertigen des Tephillin-, Mezuzzoth- und Thorapergamentes Häute von Vögeln vor den Häuten anderer Tiere vorzuziehen seien. Als noch heiliger wird freilich Embryohaut eines reinen Tieres als rituelles Schreibmaterial geschätzt. (Siehe Magen Abraham § 37.)

*

Die Frage des Herstellungsmaterials für das Pergament, aus dem die innerhalb der beiden Gehäuse befindlichen Textröllchen verfertigt werden, bietet, analog der bereits behandelten Perhorreszierung der „runden" Form der Kapseln seitens der Autoren der älteren Talmudschicht einen weiteren Beleg für das Fortschreiten eines unbewußten (?) Verdrängungsprozesses auch in der jüngeren Talmudzeit, wie aus folgender rituellen Problemstellung (Sabbath 108 a) ersichtlich wird. „Die Tephillin dürfen nur auf Leder

1) Auch die andere urchristliche Darstellungsweise des Heiligen Geistes als Feuerzungen (siehe Apostelgeschichte II, 34), die auf dem Kopfe erscheinen, entspricht der phallischen Auffassung des Heiligen Geistes.

Die Zunge ist, wie durch die Psychoanalyse bewiesen wurde, ein allgemein verbreitetes Phallussymbol. Auch in der lurianischen Kabbalah bedeutet die Zunge den Jesod, also das göttliche Phallusprinzip. So schreibt Menaḥem Azarjah aus Fano (S. E. unter Lašon): „Wenn sich Jesod mit Bathšeba (deutsch etwa: Siebentochter, dem weiblichen Prinzip) vereint, so wird es ‚70 Weltsprachen' genannt. Malkuth (das göttliche Weiblichkeitsprinzip) wird die ‚heilige Zunge' genannt und dieser entstammen die Geheimnisse der Thora." Unwillkürlich denkt man da an den Bericht des Evangeliums, laut welchem die Apostel, auf denen die Feuerzungen erschienen, ebenfalls in fremden Sprachen redeten. (Über das Feuerelement als erotisches Symbol siehe Anhang II.)

(d. h. Pergament) von „reinem“ Vieh geschrieben werden. Mar, Sohn des Rabbi Abina, fragte *(ibid.)* den R. Naḥman, Sohn Iṣḥaḳs: „Dürfen Tephillin auf Haut reiner Fische geschrieben werden?“ Er antwortete ihm: „Wenn der Prophet Elijahu kommt und es spricht.“ Zu diesem hier angeführten Meinungsaustausch zweier Talmudautoren, die einer verhältnismäßig jungen Schicht des hebräischen Talmudtextes zugehören, fügt nun der Talmud eine aramäische, also formell noch jüngere Erklärung bei: „Wenn (der Prophet) Elijahu kommt und spricht, ob von ihm (nämlich von dem Fisch und von seiner Haut) die ‚Unreinheit‘ *(zuhama)* gewichen ist, oder ob von ihm die Unreinheit nicht gewichen ist.“

Daß hier sogar der „reine“, zum Genusse erlaubte Fisch trotz seiner Reinheit mit einer Art von „Unreinheit“ — nämlich in bezug auf die Verfertigung sakralen Pergaments — behaftet ist, klingt bloß auf den ersten Blick paradox, gleichwie der eben erwähnte Gedanke, daß auch die Tephillin, ja selbst die Gesetzesrolle (dieses Prototyp der göttlichen Reinheit!), die Hände „verunreinigen“. Denn der Fisch, ob „rein“ oder „unrein“, galt allgemein als Sinnbild der Fruchtbarkeit und der Vermehrung und als altes Phallussymbol. In der griechischen Mythologie hat sich Aphrodite, die Mutter des Eros, in die Wellen des Euphrat gestürzt und in einen Fisch verwandelt.[1] Nach Plutarch[2] ist das Geschlechtsglied des zerstückelten Osiris von Fischen verschlungen worden. Auch in der späteren Zeit, bis in die Renaissance hinein, behielt der Fisch seine phallische Bedeutung.[3] Die phallische Bedeutung des Fisches erklärt sich aber aus dessen Ähnlichkeit mit der Schlange. Insbesondere gilt dies vom Aal und den mit ihm verwandten Fischarten. So nennt das Vulgärarabische den Aal *ta'abân*, ebenso wie auch die Schlange mit demselben Ausdrucke bezeichnet wird.

Ein Beispiel der phallischen Bedeutung des Fisches[4] im Talmud bietet eine Stelle (Kethub. 5 a), wo Bar Kappara rät, man heirate eine Frau am Donnerstag, da Gott an diesem Tage die Fische mit den Worten segnete: „Seid fruchtbar und vermehret euch.“

In der babylonischen Keilschrift bedeutet das Zeichen für Fisch einfach die Fruchtbarkeit.

1) Baudissin: Studien zu der semitischen Religionsgeschichte. Bd. II, 165.
2) Isis et Osiris, cap. 18.
3) Vgl. Ed. Fuchs: Sittengeschichte, Ergänzungsband.
4) Nebenbei sei hier auf folgende Proportion der gemeinvölkerpsychischen Arithmetik hingewiesen: Zaubermasken der Primitiven und die magisch wirkenden Tephillin der Juden einerseits, und anderseits die hebräische Phallusschlange, naḥaš, sowie das davon abgeleitete Verbum *naḥeš*, zaubern.

In der arabischen Traumdeutung von Abdalgani an-Nablusi bedeutet der Fisch unter anderem Verheiratung.[1]

Den „Fisch als Sexualsymbol“ hat ferner Robert Eisler in vollendeter Weise behandelt, freilich ohne die hier entwickelten Gedankengänge und Beispiele berührt zu haben.[2]

Der Talmud läßt uns übrigens über die Beschaffenheit der „Unreinheit“ des reinen Fisches nicht im unklaren, indem er zu der oben behandelten Stelle über die „Unreinheit“ der Fischhaut folgendes zu berichten weiß: „Als die Schlange (vor dem Sündenfall) die Eva begattet (!) hat, belegte sie sie mit Unreinheit“ *(zuhama)*.[3]

Es ist somit nach der spättalmudischen Tradition zweifelhaft, und man muß die himmlische Entscheidung des wissenden Propheten über diesen Gegenstand abwarten, ob die Schlangenhaut den genügenden Reinheitsgrad besitze, um als heiliges Pergament für das Innere der Tephillin verwendet zu werden; denn die Schlange hat eben Eva mit Unreinheit belegt und der Fisch, auch der „reine“ Fisch, ist somit vom Talmud selbst als mit der Schlange verwandt erklärt und daher, ebenso wie sie, in dieser Hinsicht „unrein“.

Von Bedeutung ist die archäologische Feststellung Ludwig Blaus,[4] derzufolge man im Altertum tatsächlich hie und da Schriftrollen aus Schlangenhaut herstellte.[5]

Die Verwendung dieses teuern und seltenen Materials läßt sich lediglich durch eine besondere Bedeutung, die man demselben beigemessen haben dürfte, erklären, indem nämlich die Schlange sowohl die Weisheit (Gen. 3, 1) als auch den Phallus symbolisiert,[6] was mit unserer Auffassung der Rolle als Phallussymbol übereinstimmt und anderseits auch altbabylonischer Darstellungsweise des Hammurappikodex in Phallusgestalt entspricht. (Wir werden auf diese Darstellung noch in unserer Arbeit über die Gesetzesrolle zurückkommen.) Der Umstand, daß selbst ein jüngerer Talmudtext die Verwendung der reinen Fischhaut zur Herstellung der Tephillinrollen

1) P. Schwarz: ZDMG. 1913, S. 490.

2) Imago 1914, S. 165b. Vgl. auch bei A. J. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. Berlin 1914, S. 140 ff.

3) Über ähnliche Vorstellung in der christlichen Gnosis siehe bei A. J. Storfer, a. a. O. S. 79.

4) Studien zum althebräischen Buchwesen. S. 32.

5) Näheres bleibt einer Spezialarbeit über die Erotik der Schreibkunst und des Buchwesens vorbehalten.

6) Näheres über Schlange und Fisch siehe im Anhang III.

mit dem ziemlich deutlichen Hinweis auf die phallische Eigenart dieser Hautgattung verwirft, verbunden mit der Tatsache, daß die Handkapsel eine deutliche Phallusform besitzt, gestattet uns wohl den Schluß, daß die phallische Urbedeutung der einstigen Tephillinmaske auch später nicht ganz entschwunden war, weshalb ihre Verdrängung stufenweise zum Teil wissentlich fortgesetzt wurde.

*

Wir haben oben das Verbot des Betretens eines Anstandsortes mit den Tephillin erwähnt. Dieses Verbot gilt jedoch nur, solange man die Tephillin angelegt hat. Hingegen erlaubt der Talmud (Berakoth 23), die Tephillin in den Anstandsort mitzunehmen, wenn man sie vom Körper abgelegt und in ein Tuch eingewickelt hat. Ja, sie gelten in diesem Falle als Schutzmittel gegen die bösen Geister, die den unreinen Ort mit Vorliebe zu ihrem Aufenthalt machen. Demgegenüber ist das Mitnehmen von anderen heiligen Texten, selbst als Schutzmittel, nicht gestattet. Der Talmud *(ibid.)* begründet die Ausnahmsstellung der Tephillin in diesem Falle mit einer Legende, die — in Anbetracht des von uns angezeigten Urcharakters der Phylakterien — Beachtung verdient. Man könnte, meint der Talmud, falls man die Tephillin draußen liegen ließe, leicht in „Verdacht" (d. h. in Verdacht einer unsittlichen Handlungsweise) kommen: „Es geschah, daß ein Schüler (als er den Anstandsort betrat) seine Tephillin in einem Loch an der Außenseite des Ortes verbarg. Da kam eine Hure, nahm diese Tephillin, ging mit ihnen in die Lehrstätte und sagte: ‚Sehet, was er mir als Lohn geschenkt hat.' Als es jener Schüler erfuhr, stieg er auf ein Dach, stürzte sich hinab und starb. Da hat man angeordnet, die Tephillin in einem Tuch eingewickelt in der Hand mitzunehmen." — Daß die Hure als Lohn gerade ein phallisches Emblem erhält, ist kein vereinzelter Fall. Thamar, die als Tempeldirne verkleidete Schwiegertochter Jehudas, bekam bei ähnlichem Anlaß (unter anderem) einen Stab (Gen. 38, 18), also ein Phallussymbol. — Zufälligerweise spricht auch in dieser Geschichte die Furcht vor üblem Ruf eine gewisse Rolle (v. 23).

*

Nachdem wir nun die Tephillin in ihren Hauptbestandteilen (Kapseln und Riemen) und ihrer äußeren Beziehung zu erotischen Emblemen erörtert haben, bleiben noch einige Einzelheiten übrig, deren Besprechung zwar nicht als entscheidend, noch weniger aber als ganz unbedeutend angesehen werden kann.

Wie bereits eingangs erwähnt wurde, verlangt der Pentateuch, daß man die Thoraworte zwischen den Augen tragen soll, was von der Tradition wörtlich hingenommen und auf die Kopfkapseln der Tephillin bezogen wird. Wir haben aber auch erwähnt, daß die Tradition verlangt, daß diese Kopfkapseln oberhalb der Stirn am Haaransatz, jedoch genau in der Mitte, getragen werden. Sie bilden demnach zusammen mit den beiden Augen ein Dreieck. Das Dreieck ist aber allgemein ein erotisches Symbol. So erwähnt L. Lewy (Simsonsage, S. 13) die Feststellung R. Kleinpauls (Sprüche ohne Worte, S. 376): Die alten Griechen betrachteten das Dreieck oder das Delta als ein Symbol des weiblichen Gliedes, daher noch die heutigen Neugriechen die Zahl drei nicht aussprechen, ohne *μέ συμπαϑειο* — um Vergebung — hinzuzusetzen. In der indischen Religion ist ein stehendes Dreieck ein Symbol des Gottes Shiwa und damit des aufgerichteten männlichen Gliedes, unter dessen Gestalt Shiwa angebetet wurde.

In der summerischen Hieroglyphen- und Keilschrift wird wiederum das Weib durch ein das weibliche Genitale darstellendes Dreieck bezeichnet.

Desgleichen haben aber auch die Augen, die ja gemeinsam mit dem am Haaransatz liegenden Ṭoṭaphoth-Gehäuse das Dreieck bilden, eine erotisch Symbolbedeutung. Nach Lewy (Simsonsage, S. 11) ist das Auge sowohl ein Symbol der Vulva als auch des Phallus. Nach einem indischen Mythus wird Indra von Gaudhama wegen Ehebruchs verflucht, daß ihm am ganzen Leibe Zeugungsglieder wachsen sollen. Später wird der Fluch gemildert und statt der Glieder wachsen ihm ebenso viele Augen. Im Altertum wurde das Auge häufig in Verbindung mit dem Phallus an Stadttoren (also ein Analogon der jüdischen Mezuzzah) und Hauswänden angebracht. Interessant ist auch eine talmudische Traumdeutung (Berakoth 66 b), derzufolge ein Traum, in welchem die Augen des Träumenden einander berühren, dahin gedeutet wird, der Träumer habe seine eigene Schwester begattet. Diese Stelle ist aber offenbar Dr. Lewy entgangen, ebenso wie der Umstand, daß in der lurianischen Kabbalah die Augen und Ohren ebenso wie die Hoden das nämliche Prinzipienpaar, freilich von verschiedenen Stufen, darstellen, und zwar: Neṣaḥ und Hod. Einige interessante Belege für die symbolische Bedeutung der Augen als Hoden bringt Stefan Hellés[1] aus der klinischen Praxis.

Das Auge in der Mitte eines Dreieckes (siehe Abb. XIII), das in der mystischen Symbolik der Kirche häufig vorkommt, dürfte folglich ursprüng-

1) Internationale Zeitschr. f. Psa. IX, S. 72.

lich als ein Symbol der Vereinigung des Männlichen mit dem Weiblichen gedacht sein. Desgleichen scheint auch die Vermutung an Bedeutung zu gewinnen, der sechsspitzige jüdisch-kabbalistische „David-Schild", der aus zwei einander durchdringenden Dreiecken besteht (siehe Abb. XIV) und auch den Babyloniern, Etruskern und den südamerikanischen Indianern bekannt war, sei ein Symbol der Vereinigung beiderlei schöpferischer Prinzipien. Es sei dabei erinnert, daß im Talmud (Menaḥoth 31 b) die Form eines auf der Hypothenuse stehenden Dreieckes „Bauch" *(ḳubbah)*, die Form eines auf der Spitze stehenden hingegen „Schwanz" genannt wird (siehe meine „Türpfostenrolle", S. 467). Bemerkenswert ist, daß dieser „David-Schild" mit Vorliebe gerade auf die Tephillinsäckchen sowie auf die weiblichen Mäntelchen der phallomorphen Gesetzesrollen gestickt oder gezeichnet wird.

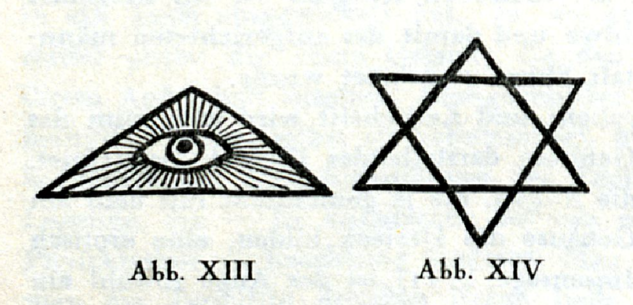


Abb. XIII Abb. XIV

R. Spiez[1] stellt die schon obenerwähnte phallische Bedeutung der Dreizahl fest. Eine Tatsache, an der wir schon in Anbetracht dessen, daß der Handriemen um den Mittelfinger dreimal gewunden wird, nicht stillschweigend vorbeigehen dürfen. Das Kleeblatt heißt — schreibt Spiez — ungarisch *lóhere*, d. h. Pferdehoden. Zum Schwure hebt man drei Finger, ebenso wie man im semitischen Kulturkreise den Schwur mittels Anlegen der Hand an das männliche Glied leistete. Das Zeichen für den arabischen Dreier: ٣ erklärt er als eine Hindeutung an das Dreifache des männlichen Genitales (Penis und Hoden), woran die Tatsache, wie Spiez selbst bemerkt, daß dieses Zeichen aus dem arabischen Buchstaben: س *(Sin)* entstanden ist, nichts ändert.

Nach dem Talmud (Ḳiddušin 30 b) hat der Mensch drei an seiner Geburt Beteiligte: „Vater, Mutter und Gott." Eine geradezu verblüffend ähnliche Variante dieser jüdischen Auffassung kennen auch die Inder: „Wenn Drei sich vereinigen, ihr Mönche, bildet sich eine Leibesfrucht . . . Da sind, ihr Mönche, Vater und Mutter vereint, und die Mutter hat ihre Zeit, und der Genius ist bereit, so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht." (Neumann: Mittlere Sammlung. I, S. 420 f.)

Im grekoromanischen Kulturkreise galt drei als männliche Zahl (Bachofen: Reclam-Ausgabe. Bd. II, S. 191).

1) Zwei Kapitel über kulturelle Entwicklung. Imago 1924, S. 330.

Den phallischen Sinn der Dreizahl hebt ferner auch ein mittelalterliches Gedicht des Mussaph-Gebetes des jüdischen Neujahrsfestes hervor: „Sie (die Juden) sind verpflichtet, an dem Neumond (ersten Tag im Monat), an dem Einen (auf Šophar) zu blasen, so wie es Einen gibt zwischen ihren Lenden, — sie blasen dreimal zu dritt (Tönegruppen), so wie es drei gibt zwischen ihren Hüften (Penis und die beiden Testikel)."

Erwähnenswert ist da auch der altjüdische Volksglaube, demzufolge der Penis des Mannes immer dreimal länger ist als seine Nase. In diesem Sinne sagt ein ostjüdisches Sprichwort: „Drei Mul Nus, is ein Mul Dus", dreimal Nase ist einmal Das (der Neutrum-Artikel „dus" ist eine übliche Bezeichnung für das männliche Glied).[1] Die Vagina hat hingegen genau die Größe des Mundes der Frau: „Wie bei a Nekeiwe (d. h. Weib) dus Maul (d. h. der Mund) — asoi is bei ihr zwischen die Füß" (a. a. O., S. 66).

Psychoanalytisch erklären die Dreizahl F. Alexander[2] und G. H. Graber.[3] So wäre sie zum Beispiel eine Art von Schematisierung der Bindungen an das Ich, an die Mutter (das Weib) und an den Vater (das Über-Ich). Diesen drei Visionen entsprächen viele analoge Erscheinungen in Religionsgeschichte, Mythen, Sagen, Märchen usw. Einen anderen Nebensinn der Dreizahl findet Karl Abraham (a. a. O., S. 122): Sie stellt den Mund, die Anal- und Urogenitalzone dar.

Ziehen wir nun den erotischen Ursprung der Sprache in Betracht, so dürfen wir es, glaube ich, kaum als einen Zufall betrachten, daß die semitische Radix in der Regel aus drei unveränderlichen Konsonanten besteht.

Das dreimalige Umwinden des Handriemens der Tephillin wird an dem Mittelfinger, also an dem dritten und längsten Finger vollzogen. Der Mittelfinger heißt im Hebräischen: *ammah,* ein Wort, das gleichzeitig ein Terminus für das männliche Glied ist.[4] Die Tatsache, daß der Riemen Kastration darstellt, hier aber gleichzeitig die Stelle des Ringes einnimmt, dürfte wohl zum Nachdenken über die eigentliche Funktion des Eheringes im allgemeinen Anlaß geben.

Bei dem dreifachen Umwinden des Mittelfingers wird nun, wie eingangs bemerkt, der dreigliedrige Bibelvers gesprochen: „Ich verlobe dich mir auf ewig . . . auf daß du Gott erkennest."

1) Siehe Proverbia Judaeorum erotica et turpia. Privatdruck bei R. Löwit, Wien 1918, S. 40.
2) Der biologische Sinn psychischer Vorgänge. Imago IX, S. 35.
3) Über Regression und Dreizahl. Imago IX, S. 476.
4) Zu anderen Bedeutungen dieses Wortes vgl. meine Arbeit über die Mezuzzah, S. 466.

„Erkennen“ ist ein Terminus für den Geschlechtsakt (z. B. Gen. 41. Vgl. auch bei L. Lewy: Sexualsymbolik in der Paradiesgeschichte. Imago V, S. 20). An dieser Stelle tritt der erotische Sinn dieses Ausdruckes infolge des vorangehenden Verlobungsversprechens mit ziemlicher Deutlichkeit zutage.

Der dreimalige Umzug der Braut um ihren Bräutigam bei der jüdischen Hochzeit wird in der jüdischen Tradition mit dem dreimaligen Umwinden des Handtephillinriemens in direkten Zusammenhang gebracht.[1]

Das Umwinden bedeutet also, wie schon gesagt, einen Verlobungs- oder Ehering, der an Israel von Gott geschenkt wird. Hiezu wäre die Ansicht des Jesuiten Salmeron von Bedeutung, aus der der eigentümliche Sinn des Verlobungsringes im allgemeinen mit ziemlicher Klarheit ersichtlich ist: Er meint nämlich, die Vorhaut Christi sei der Verlobungsring, den Christus an seine Braut, die Kirche, schickt.[2] Das Bild stimmt in auffallender Weise überein mit der phallischen Bedeutung, die der Finger im Mythos inne hat und die auch die Grundlage des folgenden südamerikanischen Indianermythos bildet: „Nimagakanire verschluckte zwei Bakairi-Fingerknochen, die Oka für seine Pfeilspitzen gebrauchte (nebenbei bemerkt ist der Pfeil gleichfalls ein weitverbreitetes Phallussymbol und als solches auch im Judentum vorhanden). Von den Fingerknochen wurde die Frau schwanger.“[3]

Nach Bachofen (I, S. 388) ist der Finger eine Darstellung der schaffenden und nährenden Zeugungskraft. Isis reicht dem Malkandersohne statt der Brust den Finger zur Nahrung. Die Römer tragen den Ring an dem *„digitus medicinalis“* der linken Hand (ebendort, II, S. 461 bis 463).

Zu dem siebenmaligen Umwinden des Handtephillinriemens um den Oberarm sei bemerkt, daß die in Religion, Mythos und Märchen so sehr beliebte Siebenzahl ebenfalls einerseits mit dem Todes-, anderseits aber mit dem Liebes- und Zeugungsmotiv innig verknüpft zu sein scheint. Sie symbolisiert nach J. J. Bachofen (Urreligion und antike Symbole, I, 347) das Ei als Abbild des Kosmos und als Attribut des phallischen Dionysos (S. 295 f.), das aber als solches gleichzeitig einen hervorragenden Bestandteil der Grabornamentik bildet (S. 343).

Auch nach Oskar Fischer[4] scheint die Siebenzahl sowohl in der Zahlenmystik des Todes und der Unterwelt als auch der Liebe eine wichtige „Komponente“ zu sein.

1) Siehe bei Salomon Schüch: Siddur Rašban. Wien 1894, S. 15 b.
2) Siehe Alphons Viktor Müller: Die hochheilige Vorhaut Christi. 1907, S. 37 f.
3) Th. Koch-Grünberg: Indianermärchen aus Südamerika. Jena 1921, S. 216.
4) Orientalische und griechische Zahlensymbolik. Leipzig 1918, S. 25 f.

Wenn wir nun bedenken, daß die Hand im mythologischen Denken den Phallus darstellt,[1] so ergibt sich, daß die Handtephillin einerseits diesen phallischen Charakter der Hand betonen oder gar verstärken sollen, daß sie jedoch gleichzeitig, wie bereits dargelegt wurde, als Fesseln bestimmt sind, die Phalluskraft einzuschränken, also Kastrationszwecke verfolgen, welch beide Tendenzen aber in dem hier erwähnten Doppelsinn der Siebenzahl der Riemenwindungen ebenfalls angedeutet sind.

Zu der Erwähnung der phallischen Eidleistung bei den Semiten sei hier noch darauf hingewiesen, daß sich Überreste von ihr bis heute erhalten haben. In einer bis jetzt gebrauchten Schwurformel ist nämlich der phallische Eid bei Beduinen erhalten geblieben.[2]

Der Kabbalist Iṣhaḳ den Peraḥiah meint in seinem Werke „Ṭaame hammiṣwoth“ (Gründe der Gebote), der falsch Schwörende „trenne den ‚Bräutigam‘ (d. h. Gott) von seiner ‚Braut‘ (Gottesherrlichkeit beziehungsweise Israel)“. Ferner meint er, der Geheimsinn des Eides bestehe darin, daß der Schwörende kraft der Eidleistung „den Gegenstand des Allerhöchsten Beschneidungszeichens (d. h. den Phallus Gottes!) mit seiner Hand ergreife ... und wenn er nun falsch schwört, so reißt er diesen (von Gott) ab ...“[3]

Eine Beziehung zu der phallischen Eidleistung dürfte wohl auch der moderne Brauch haben, Kindern die Nase zu betasten, um sich zu über-

1) Siehe zum Beispiel Marie Bonaparte: Über die Symbolik der Kopftrophäen. 1928, S. 20.

2) A. Musil: Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften. 1904. Phil.-hist. Kl. — Eine ähnliche Beschwörungsform hat sich übrigens fast in ihrer ursprünglichen Gestalt bis in das Mittelalter und in die Neuzeit bei verschiedenen Geheimorganisationen und Orden vielfach auch in Europa erhalten. Vielleicht wurde sie da dem arabischen Zauberwesen entlehnt. Es sei hier die kurze Erwähnung einer Sitte wiedergegeben, wie sie der arabische Hermetiker Abu Aflaḥ, der etwa im elften Jahrhundert lebte, erwähnt. Das Werk Abu Aflaḥs ist bloß in hebräischen Übersetzungen unter dem Namen „Sepher Hattamar“ (d. h. Palmenbuch) erhalten und wurde letzthin von G. Scholem in Ḳirjath Sepher (Jerusalem 5687, Heft 2/3) herausgegeben. Es befremdet, daß der Herr Herausgeber diese Stelle, die in klarem Stil gehalten ist und durch den ganzen Kontext ganz eindeutig verstanden werden muß, mißverstanden zu haben scheint und sie bloß als eine „sonderbare Redewendung“ hinstellt, deren Quelle er als ihm unbekannt erklärt. Hier eine Wiedergabe Abu Aflaḥs Worte nach dem hebräischen Texte: „Nun kennst du bereits die Verwirrungen in dieser (hermetischen) Weisheit ... da man sie von Weibern und ungebildeten Zauberern lernt, welche ihre Schöße an ihre Gesichter legen ... So werde ich dir ihren großen Irrtum bei diesem ihrem Legen erklären ... Die zweite Ursache (der Flucht anständiger Leute vor der hermetischen Weisheit) ist aber die Abscheulichkeit der unsauberen Künste, die man ihr andichtet, wie es die alten Sabäer erwähnt haben. Weit entfern ist aber diese erhabene Weisheit von widrigen Handlungen.“

3) Siehe Eliahu de Vidas, Rešith Ḥokmah, Ša'ar Ḳedušah, Kap. 14.

zeugen, „ob sie Wahrheit sprechen". Ist doch die Nase ein Phallussymbol. Desgleichen scheint der bekannte mongolische Kuß hieher zu gehören, der darin besteht, daß die Küssenden einander mit ihren Nasen berühren.

Von einem eigentümlichen Fall eines Nasen-Masochismus berichtet ein homosexueller Erpresser:

„Ein anderer Herr, der mich mitnahm, hatte eine Holzklammer bei sich, die er sich an der Nase befestigte, und gab mir den Auftrag, an einem an dieser Klammer befestigten Bindfaden (vgl. oben S. 439 die analoge Funktion unserer Tephillinriemen!) zu ziehen, so daß die Klammer sich zusammenpreßte und seine Nase einklemmte. Ich sollte dabei noch die Worte ausrufen, daß er wünsche, eine so große, auffällige Nase zu bekommen, daß die Leute ihre Verwunderung hierüber aussprächen."[1]

Zu demselben Brauch, den Eid unter anderem mittels Anlegen der Hand an das männliche Glied zu bekräftigen (vgl. Gen. 24, 2/4; 47, 29), sei noch hinzugefügt, daß Juden bei der Eidleistung die Hand auf Tephillin ebenso wie auf Gesetzesrollen zu legen pflegen, was unserer Auffassung von der phallischen Bedeutung dieser beiden Kultobjekte völlig entspricht.

*

Die Mystik der Kabbalah, die sich bekanntlich vorwiegend einer erotischen Terminologie bedient, macht selbstverständlich auch die Tephillin, gleichwie das ganze jüdische Zeremonial zum Gegenstand ihrer Spekulationen.

Das Buch „Zohar" (I, 43 b) stellt den Geheimsinn der Tephillin dem des „heiligen Beschneidungszeichens" gleich. Diese Vorstellung wirkt geradezu verblüffend, nachdem doch die Psychoanalyse die Beschneidung als Kastrationsersatz erklärt, was wiederum mit der von uns aufgedeckten Funktion der Phylakterien vollends übereinstimmt.

Die Kopftephillin sind nach der Lehre Lurias ein Symbol (und mehr als bloßes Symbol) der himmlischen Mutter-Vernunft („*Imma*"), die Handtephillin das der (himmlischen) Gattin-Herrschaft („*Nuḳba*"). Die vier Thora-Abschnitte innerhalb der Kapseln sind im Säuglingsstadium („*jeniḳah*") beziehungsweise im Embryonalstadium („*ʾibbur*" — siehe in „Peri ʾEṣ Ḥajjim", ša ʾar hat-tephillin). Für uns ist hier insbesondere der Umstand von Bedeutung, daß da zwischen den vier Thora-Abschnitten, die ja nach der Ansicht der offiziellen Religion die Grundlage des Tephillingebotes dar-

1) Mitteilungen der Polizeibehörde Hamburg. Entnommen E. Wulffen: Der Sexualverbrecher, S. 520, s. ferner bei Otto Fenichel: Die „lange Nase", Imago 1928, S. 502 ff.

stellen, und den sie umhüllenden Kapseln genau unterschieden wird, wobei seitens der Kabbalah die Kapseln eigentlich mit einer höheren Funktion bedacht werden als ihre schriftlichen Inhalte, was ja wiederum unserer Auffassung völlig entspricht.

Eine sehr ausführliche mystische Deutung des Tephillingebotes unternimmt ein später (chassidischer) Kabbalist, Rabbi Schneur Salman aus Ladi (Rußland, 1747 bis 1812), demzufolge das Anlegen der Tephillin eine Art sympathetischer, magischer Handlung ist, die den Zweck verfolgt, einen „Erguß der männlichen Flüssigkeit" von „oben" über die niedrigeren Welten zu erwirken. Im Anschluß an das Hohelied (8, 6) bezeichnet Schneur Salman die Tephillinkapseln als „Siegel", und zwar als männliches, hervorspringendes Siegel, im Gegensatz zur weiblichen Art der Siegel mit vertieften Zeichen.

Die Liebe sei eine Art des „Hervorspringens". „Denn zuvor war die Liebe verhüllt und verborgene Liebe genannt, dann aber steigt sie frei auf in Feuerflammen der Sehnsucht wie ein Berg aus der Ebene und so wie ein hervorspringendes Siegel."

„Es ist ferner bekannt, daß das Siegel überall die Bedeutung des ‚*Jesod*' (Geschlechtsprinzip!) hat. *Jesod* der Männlichkeit ist das hervorspringende Siegel." Im weiteren Verlauf seiner Ausführung stützt Schneur Salman seine Auffassung des Tephillingebotes auf den Talmudlehrsatz (Berakoth 60 a): „Wenn es die Frau ist, die (beim Koitus) zuerst (d. h. früher als der Gatte) den Samen sät (d. h. den Kulminationspunkt erreicht), so gebiert sie ein männliches Kind", wobei laut Schneur Salman das die Phylakterien anlegende Israel die „Auflösung des Seins" (sc. im Kulminationspunkt des Gebetes, der Ekstase) oder die „weibliche Saat" bedeute, der „Mann" sei Gott, das „männliche Kind" der zu erzielende Erguß der segenspendenden Emanation über die unteren Welten.[1]

Die kabbalistischen Doktrinen drangen bis in die tägliche Liturgie ein und finden in einem Gebet, das von den „Frommen" vor dem Anlegen der Tephillin allgemein gesprochen wird, ihren festen Ausdruck. Das Gebet hat folgenden Wortlaut (hier etwas gekürzt):

„Zwecks Vereinigung des Herrn (— des Heiligen, gepriesen sei Er! —) mit Seiner Göttlichkeit *(Šekinah)*, in Furcht und Liebe . . . im Namen von ganz Israel lege ich die Tephillin an, um das Gebot meines Schöpfers zu erfüllen . . . und das sind die vier Abschnitte (aus der Thora), . . . in denen Seine — gepriesen sei Sein Name! — Einheit und Einzigkeit enthalten ist

1) Siehe den Kommentar von R. Schneur Salman zum Gebetbuch, Warschauer Ausgabe vom Jahre 5647, S. 47 ff.

. . . und daß Er Kraft und Macht besitzt über die Oberen und über die Unteren (Welten), um in ihnen nach Seinem Willen zu walten. Und Er befahl uns, sie (die Tephillin) an die Hand . . . gegenüber dem Herzen anzulegen, um dadurch die Begierde und die Gedanken unseres Herzens Seinem — gepriesen sei Sein Name — Dienst unterzuordnen, und um den Kopf, entsprechend dem Gehirn, damit die Seele, die in meinem Gehirn ist, samt meinen anderen Sinnen und meiner Kraft, Seinem Dienste unterzuordnen. Und durch die Emanation aus dem Gebote der Tephillin möge mir langes Leben zuteil werden und ein Erguß der Heiligkeit, und heilige Gedanken ohne jedwede sündhafte Regung, und damit uns nicht überrede und uns nicht reize der böse Trieb, sondern uns freilasse, dem Herrn zu dienen, wie dies in unserem Herzen ist . . . usw." (Entnommen aus Beth-Joseph I, 25, 5.)

In einer noch viel beredteren Sprache ist dieses Gebet in der Fassung der orientalischen Juden gehalten:

„Zwecks Vereinigung des Heiligen — gepriesen sei Er — mit Seiner Göttlichkeit, in Furcht und Liebe . . . im Namen von ganz Israel, lege ich Tephillin an, um das Gebot meines Schöpfers zu erfüllen . . . und es möge der (himmlische) Bräutigam die Braut umarmen, Seine Linke unter ihrem Haupt und Seine Rechte möge sie umschlingen (Anspielung auf das Hohelied 8, 6) und davon möge sich langes Leben ergießen und ein Erguß der Heiligkeit und heilige Gedanken ohne jedwede Regung der Sünde. Und die Riemen mögen Stricke der Liebesbänder zwischen dem Bräutigam und der Braut werden, und es mögen die Sünden nicht dahin wirken, daß die Riemen an Samael (Engel des Unheils) und seine Gattin samt ihrer ganzen Sippe geknüpft werden, damit sie uns nicht überreden und uns nicht reizen, sondern uns dem Herrn dienen lassen, wie dies in unserem Herzen . . . usw." (Entnommen dem Siddur „Ḥemdath Israel", Anfang.)

*

Zum Schlusse wollen wir nun versuchen, einige der bisher ungeklärt gebliebenen Tephillinvorschriften auf Grund unserer bisherigen Untersuchung zu deuten.

Als Symbol des skalpierten Vater-Totem-Phallus und die durch dessen Anlegen erfolgte Identifizierung mit dem Vatertotem sind die Phylakterien bestimmt, eine Grenze zwischen dem Kindesalter und dem durch die Pubertät eintretenden Mannesalter, dessen Abzeichen sie wohl sind, zu ziehen. Darum legt der jüdische Knabe vor dem dreizehnten Lebensjahre

die Tephillin nicht an und aus demselben Grund dürfen auch die Frauen Tephillin nicht anlegen, da beide zu der Männergemeinschaft nicht gezählt werden. Demgegenüber läßt sich durch die Tradition das Verbot des Tephillinanlegens bei den Frauen damit erklären, daß das Tephillingebot zu denjenigen Geboten gehört, die an eine gewisse Zeit (hier an den hellen Tag) gebunden sind, denn von Befolgung solcher Gebote sind die Frauen befreit. Doch fühlen die jüdischen theologischen Autoritäten, daß dieser Grundsatz nicht ausreicht, um zu erklären, warum man die Frau selbst an einem freiwilligen Anlegen der Tephillin hindern soll. Sie müssen daher eine andere Ursache angeben, nämlich — ähnlich wie beim Verbot des verantwortlichen rituellen Tierschächtens durch Frauen — den „Leichtsinn" der Frau, der sie leicht zu einer Entweihung der Tephillin (z. B. durch Blähung) verleiten könnte.

Die Befürchtung, die Minderjährigen beziehungsweise die Frauen könnten die Tephillin durch Blähung quasi entweihen, stimmt aber zu unserer Auffassung des Phylakterienanlegens als Selbstkastrationssymbol. Denn der Flatus in der Hysterie ist als Protest gegen die Autorität (des Arztes, des Vaters) bekannt.[1] Die durch das Anlegen der Phylakterien symbolisierte Selbstkastration ist aber ein Ausdruck der Annahme einer Autorität *kat' exochen*. Allerdings nicht mehr der Autorität des eigenen Vaters, dem man sich ja eben durch das Anlegen der Phylakterien gleichstellt, sondern der des Urvaters, des Totemtieres, des Gottes.

Die Bezeichnung Gottes als „König", verbunden einerseits mit der jüdischen Anschauung, die Lehrerwürde sei der königlichen Gewalt ähnlich, und anderseits die durch die Psychoanalyse bekannte Tatsache, daß der „König" ein Vaterersatz ist, erklären das Verbot, die Tephillin vor dem Lehrer auszuziehen oder auch nur zu entblößen. Insbesondere wird dadurch die rabbinische Begründung dieses Verbotes, ein derartiges Benehmen würde einen Verstoß gegen die „königliche" Würde des Lehrers bedeuten, als eine dem Vaterkomplex entspringende Reue beleuchtet. Daß diese Rücksicht auf den Vater selbst — falls er nicht gleichzeitig der Lehrer ist — nicht genommen werden muß, spricht dafür, daß die Phylakterien nicht mehr direkt die Autorität des Vaters, sondern die seiner erweiterten Imago, des Urvaters, des „Königs" usw. darstellen, der hier durch die Person des Lehrers repräsentiert wird. So weit ist hier die Verdrängung bereits vorgeschritten!

Ein Analogon zu dieser Art der Verschiebung finden wir im jüdischen Speiseritual, das zwar den Genuß des Geschlechtsorganes eines rituell ge-

1) Siehe bei Ferenczi: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. Bd. I, S. 380 f.

schlachteten „reinen“ Tieres nicht verbietet, wohl aber dessen Ersatzes, des Fettschwanzes der morgenländischen Schafe, der *„aljah“* (z. B. Ex. 29, 22), und der Ader, *„gid hannašeh“*, im Hinterteile des Tieres, an der der Stammvatertotem Ja'akob im Zweikampf mit einem Gotte (Gen. 32, 25—33) verwundet wurde, was wohl wiederum als ein Vaterkastrationsmotiv aufgefaßt werden darf.

Wir werden bei einem anderen Anlaß Gelegenheit haben, uns mit der traummythologischen Gleichung: Hochzeit = Tod eingehender zu beschäftigen.[1] Hier sei bloß auf das Verbot des Anlegens der Tephillin sowohl bei der Hochzeit, als auch vor dem Begräbnis Angehöriger oder in Gegenwart eines Leichnams beziehungsweise am Friedhof hingewiesen.

Hiemit dürfte wohl — wenn auch nur indirekt — das Verbot der Entleerung, während man die Phylakterien angelegt trägt, zusammenhängen. Bezeichnenderweise ist nämlich der Dreck in der Denkweise des Mythos ein Unterweltsmotiv (siehe bei Alf. Jeremias: Altes Testament, Motivregister). Es ist demnach kaum ein bloßer Zufall, wenn die Juden gerade die linke Hand, die ja als die „schwächere“, das kastrierte Glied symbolisiert[2] und die daher zum Anlegen der Handtephillin bestimmt ist, beim Reinigen nach der Entleerung gebrauchen, da ja, wie gesagt, sowohl der Dreck als auch die Kastration Unterweltsmotive sind. Die Identifizierung des „Bösen“ mit dem Linken liegt wohl gleichfalls im Bereich dieser Zusammenhänge.

Daß es gerade die linke Hand ist, die beim Anlegen der Phylakterien bevorzugt wird, hat übrigens ein Analogon in der Isisreligion. Denn bei der Isisprozession trug ein Priester eine Abformung der linken Hand, welche man *Iustitiae manus* nannte. (Bachofen, II, S. 459 ff.)

Ägyptische Würdenträger trugen die Initialen des Herrschernamens (der König war in Ägypten Inkarnation eines Gottes) auf dem linken Oberarm,[3] also an der Stelle, wo die Juden das Gehäuse der Handtephillin befestigen, welche die heiligen Thoraworte enthalten.

Wenn wir hingegen bedenken, daß nach Ansicht des R. Papa die „runde“ Form der Kopftephillinkapsel nur dann „gefährlich“ ist, wenn sie einer Nuß ähnlich ist, daß ferner die Nuß dem Monde geweiht war, und daß schließ-

1) In der vorbereiteten Arbeit über die Gesetzesrolle.

2) Über die Hand als Phallussymbol vergleiche meine Abhandlung über die Türpfostenrolle, S. 466.

3) Ed. Mahler: Das Fischsymbol auf den ägyptischen Denkmälern. ZDMG, Jahrgang 1913, S. 39).

lich nach einer im Talmud (Berakoth 23) ausgesprochenen Ansicht dem Tephillintragenden das Urinieren (im Gegensatz zur Blähung zum Beispiel) gestattet ist, so drängt sich unwillkürlich der Gedanke auf, daß hier ein Rudiment des erblaßten Motivs urethralerotischen Urindranges in der Mondsucht vorliegt, dessen Vorhandensein in der Mondmythologie Géza Róheim (Imago XIII, S. 475 ff.) nachgewiesen hat.

Das Verbot des Koitus in Gegenwart entblößter Phylakterien, das sich auch auf die Nacktheit überhaupt, auf Betretung des Baderaumes usw. ausdehnt, bestätigt schließlich unsere bei der Behandlung der jüdischen Türpfostenrolle (S. 468) ausgesprochene Hypothese, daß der drohende Totem-Vater-Phallus, den wir jetzt auch im Tephillinproblem nachgewiesen zu haben glauben, die Kastrationsangst mobilisiert und somit sexuelle Betätigung verhindert.

Darum sind aber die Phylakterien auch ein apotropäisches Schutzmittel gegen die Gewalt der Dämonen, die, wie bereits erwähnt, unreine Orte (z. B. den Abort) mit Vorliebe für ihren Aufenthalt wählen, die aber, wie Freud gezeigt hat, nichts anderes als nach außen projizierte drückende Wünsche des Unbewußten sind. Der Umstand, daß hier die unreinen Orte, die ja im Mythos die Unterwelt darstellen, die Projektionsfläche des Unbewußten bilden, dürfte wohl als Anhaltspunkt dafür dienen, daß sich der Mythos — im Einklang mit seinen ethischen Anschauungen und der zum Teil hiemit verbundenen Zensur — des „unreinen" Inhaltes des Unbewußten quasi bewußt ist.

*

Der Riemen hat — wie aus Sitte und Brauch mehrerer Kulturkreise hervorgeht — ein ambivalentes Janusgesicht, das aber, wie wir eingangs gezeigt haben, dem (kultischen) Kleide im allgemeinen, der Maske, insbesondere aber dem Fell und der Haut eigen ist. In den gehörnten Phylakterien, die, wie aus unserer Darstellung ersichtlich, eine Art Gebetmaske sind, verdichten sich nun die ambivalenten Inhalte des Felles, der Maske und des Riemens, um ein um so höher potenziertes Janusbild in Erscheinung treten zu lassen. Allerdings hat dieses Janusbild durch die besprochene, aus Verdrängungsgründen erfolgte Aufnahme weiblicher Züge in seinen ursprünglich männlichen Charakter (die gleichzeitig als eine Symbolisierung des Koitus erscheint), an seiner Prägnanz einiges eingebüßt. Deshalb hat uns erst ein eingehender Vergleich mit anderen analogen, aber primitiveren kultischen Emblemen die Untersuchung des recht komplizierten

psychischen Inhaltes der Phylakterien gestattet und uns einen Schluß auf ihre vielseitige Funktion ermöglicht. Es zeigte sich hiebei, daß diese in den Phylakterien vollzogene Verdichtung der Elemente Eros, Tod, beziehungsweise Kastration, verbunden mit der Verschiebung vom rein männlichen zum kastrierten, verkleideten mannweiblichen Emblem, ein geradezu klassisches Beispiel für die Art der Zusammensetzung kombinierter, „verschleierter" religiöser Symbole darstellt.

Die Verknüpfung der Elemente Eros—Tod erscheint hier als eine Erweiterung des Ödipuskomplexes, wobei der Eros die Stelle der Mutter-Imago, der Tod (Kastration, Selbstkastration) hingegen die des zumeist in das Ich introjizierten Vaters beziehungsweise des nachträglichen Schuldgefühls einzunehmen scheint.[1]

Bei dieser großartigen Verdichtungsarbeit[2] kommen, wie immer, gleichzeitig die Tendenz des Unbewußten, vielerlei Widersprechendes in einem einzigen Ausdruck zusammenzufassen, als auch die des Widerstandes, den eigentlichen Sinn unkenntlich zu machen, zum Ausdruck.

Anhang I (zu S. 445)

Verwandtschaft mit afrikanischen Kulturkreisen

Der Zusammenhang der Tephillin mit Afrika ist keineswegs die einzige Verbindung des Judentums mit den afrikanischen Kulturkreisen.

So ist es in erster Linie auffallend, daß das Verbot des Genusses von Fleisch und Milch zu gleicher Zeit beinahe mit derselben Strenge sowohl bei den Juden als auch bei einigen Negerstämmen beobachtet wird.

Im Alten Testament finden wir von diesem Verbot nur eine leise Spur. Es kommt an drei Stellen (Ex. 23, 19b; 34, 26b; Dt. 14, 2b) zum Ausdruck, und zwar in folgender Formulierung:

„Du sollst ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen."

Durch die talmudische Tradition (Ḥullin c. VIII) wird jedoch dieses Verbot mit großer Strenge überhaupt auf jeglichen Genuß von Fleisch und Milch ausgedehnt.

1) Eine andere Erklärung der Verknüpfung von Eros—Tod siehe bei L. Levy Sexualsymbolik. Imago V, S. 22 f.

2) Näheres bleibt einer Spezialarbeit über Symbolbildung vorbehalten.

Ebenso ist der Genuß von Fleisch gewisser Tiere und von Milch auch bei den afrikanischen Wataturus verpönt.[1]

Während nun die strenggläubigen Juden Milch bereits nach dem Verlaufe von acht Stunden nach dem Fleischgenuß zu sich nehmen dürfen, finden wir im Talmud eine Stelle, aus der hervorgeht, daß im alten Judentum einst dieses Verbot für den ganzen Tag gegolten hat. „Es sagte Mar ʿUḳba: ‚Ich bin in dieser Hinsicht wie Essig zu Wein gegenüber meinem Vater.' (Also gleichsam minderwertiger.) ‚Denn während mein Vater, wenn er an einem Tage Fleisch gegessen hat, keinen Käse (dasselbe gilt von Milch, Butter und sämtlichen ‚milchigen' Speisen) bis zum nächsten Tage zu derselben Stunde zu sich nahm, esse ich ihn zwar bei dieser Mahlzeit nicht, jedoch schon bei der nächsten Mahlzeit.'"

Ganz analog nehmen auch die afrikanischen Massai an dem Tage einer Fleischmahlzeit keine Milch zu sich. Sie vermeiden es ferner aufs peinlichste, Milch und Fleisch in Berührung zu bringen. Darum darf nie ein Topf, in welchem Fleisch gekocht wird, für Milch verwendet werden, und umgekehrt.[2]

In ähnlicher Weise wird dieser Brauch bei den strenggläubigen Juden beobachtet, indem es da eigenes Geschirr für „Milchiges" und anderes für „Fleischiges" gibt, deren strenge Auseinanderhaltung der jüdischen Hausfrau große Mühe verursacht.

Die Verbindung mit Afrika ist um so auffallender, als ja bei andern Völkern der Genuß von Fleisch und Milch geradezu kultisch geboten ist. J. Döller,[3] der die von uns erwähnten Vorschriften bei den afrikanischen und anderen Völkern verzeichnet, hat diesen Umstand nicht gewürdigt, ebenso wie er die von uns hervorgehobenen Detailähnlichkeiten unbeachtet läßt.

Die Erklärung dieses Verbotes erscheint lediglich auf psychoanalytischem Wege möglich, wobei die biblische Fassung des Verbotes eine dankbare Grundlage für die Untersuchung bietet. Die Erwähnung von „Mutter" läßt auf den Mutterkomplex schließen. Essen beziehungsweise kochen ist ein bekanntes Symbol des Koitus. Das Verbot gehört somit in das Bereich der Inzestverbote. Für die vorhandene Verdrängung spricht die fortschreitende Verschärfung des Verbotes, seine Ausdehnung auf jegliches Fleisch — nicht nur des Böckleins in seiner Muttermilch — ja sogar auf das Geschirr.[4]

1) O. Baumann: Durch Massailand zur Nilquelle. Berlin 1894, S. 171.
2) M. Weiß: Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Afrikas. Berlin 1920, S. 380.
3) Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments. Münster 1917, S. 217 f.
4) Vgl. F. Fromm-Reichmann: Das jüdische Speiseritual. Imago VIII, S. 241 f.

Bemerkenswert ist, daß es im Judentum einen Brauch gibt, demzufolge an dem jüdischen Sommererntefeste „*Šabu'oth*" Fleisch unmittelbar nach Käse gegessen wird. Der Brauch hat sich trotz allen Einspruches rabbinischer Autoritäten bis heute im Ostjudentum behauptet. Er erinnert an die von Freud behandelten Totemfeste, bei denen das analoge Verbot des Genusses vom Fleisch der Totemtiere durchbrochen wird, sowie an den oben erwähnten kultischen Brauch gewisser Kulturkreise, Fleisch gemeinsam mit Milch zu genießen.

Eine andere Verbindung mit Afrika stellt die jüdische Vorstellung dar, daß beim Verwesen des Leichnams ein kleiner Knochen namens „*Luz*" (d. h. Haselnuß) übrigbleibt, aus dem bei der Totenauferstehung einst der ganze Mensch wieder aufgebaut wird.[1]

Th. Reik, der dieselbe Vorstellung bei den afrikanischen Negern verzeichnet,[2] hat das Vorhandensein dieses „Judenknöchels" übersehen.

Eine weitere Analogie bilden die Bestattungsbräuche der Banas in Kamerun, bei denen den Toten die Augen verbunden, die Hände und Füße gefesselt werden und die Leiche mit den Füßen voran aus dem Hause getragen wird, damit der „Lauona" den Weg nicht zurückfinden könne. Darum legt man auch schwere Balken auf die Leiche.[3]

J. Döller, der (S. 158) diesen Brauch erwähnt, vergißt, daß auch die Juden ihren Leichen Scherben auf die Augen legen, und daß der Leichnam ebenfalls mit den Füßen voran aus dem Hause getragen wird. Auch ein Lebender legt sich nie so zum Schlafe, daß seine Füße gegen den Ausgang gerichtet sind, da er glaubt, daß er deswegen sterben könnte. Desgleichen ist zu beachten, daß die Westjuden beim Besuche der Gräber den Grabstein mit Steinchen zu belegen pflegen, was wohl dem Balkenanlegen der Banas entspricht. Bräuche dieser Art sind, wie Döller richtig bemerkt, durch die Angst vor dem Zurückkehren des Toten zu erklären.

Auch eine Leichenfesselung (zur Psychologie vergleiche das soeben Gesagte) wird bei den Juden vollführt, indem dem Leichnam beide großen Zehen zusammengebunden und die Fäuste ineinander durch den Daumen verbunden werden.

1) Wajjikra R. 18, Sabbath 152, Koheleth R. zu Gam Migobah, Ber. R. 27, 28.
2) Probleme der Religionspsychologie. Wien 1919.
3) G. v. Hagen: Die Bana. Baessler-Archiv, Leipzig, Berlin 1911 bis 1912, II, 108 f.

Anhang II (zu Anm. S. 455)

Das Feuer

Die Erfindung des Feueranzündens wurde bereits von einigen Autoren in einen Zusammenhang mit der Erotik gebracht.[1] Bevor wir dieses interessante Thema berühren, sei hier einiges über das Feuer als erotisches Symbol im allgemeinen mit besonderer Rücksichtnahme auf das Judentum gesagt.

Die in den verschiedenen europäischen Sprachen gebrauchten Ausdrücke, wie: Liebesglut, Liebesflamme, in Liebe entbrennen u. dgl. m., durch die die emotiven erotischen Gemütszustände (und im übertragenen Sinne nicht nur die erotischen) nicht gerade unzutreffend gekennzeichnet werden, sind keinesfalls moderne Spracherfindungen. Im Gegenteil. In welchen Kulturkreis immer wir auch blicken mögen, fast überall finden wir, insofern wir über ausreichende Denkmäler verfügen, eine mehr oder weniger ausgebildete erotische Feuersymbolik, die insbesondere bei „primitiven" und antiken Völkern regelrechte Feuermythen und -riten mit erotischer Färbung bildet und selbst in Religion und Kunst höherer Entwicklungsstufen fortlebt.

Wenn die Sprache die Liebe „Feuer" nennt (im Hohelied [8, 6] wird sie zum Beispiel als „Gottesflamme" gefeiert), so wird umgekehrt auch das

1) Siegmund Freud erkennt den phallischen Charakter „der züngelnden, sich in die Höhe reckenden Flamme" und sieht es als eine außerordentliche, vorbildlose Leistung und kulturelle Eroberung an, wenn der prähistorische Mensch auf seine infantilerotische homosexuelle Lustbefriedigung, die Flamme durch seinen Harnstrahl auszulöschen, verzichtete. (Das Unbehagen in der Kultur. Wien 1930, S. 47. Anm. 1.) Die Ansicht Freuds, die die Herkunft des Feuers aus der Natur voraussetzt und somit dem Menschen eigentlich nur eine passive Rolle der Feuererhaltung zuschreibt, ist durch analytische Erfahrung gestützt. Vom folkloristischen Standpunkt dürfte uns wohl der Hinweis darauf gestattet sein, daß es in der Tat bis heute einige Naturstämme in Vorderindien gibt, denen die manuelle Feuererzeugung unbekannt ist. Nicht ohne Bedeutung dürfte hier ferner der Umstand sein, daß im Alten Testament das Feuer vom Himmel fällt (siehe z. B. I. Reg. 18, 38), und daß das Judentum im Gegensatze zu anderen mythologischen Kulturkreisen keinen Mythos über manuelle Feuererzeugung ausgebildet beziehungsweise tradiert hat.

Leo Kaplan (Das Problem der Magie und die Psychoanalyse. Heidelberg 1927, S. 68 f.) weist mit Recht die Ansicht zurück, der primitive Mensch könnte ohne andere starke Beweggründe kraft bloßer Beobachtungsgabe zur Erfindung der Feuererzeugung gelangen und bringt diese Erfindung auf dem Umwege über eine kultische Handlung, „die magisch auf die Geburt der Sonne einwirkt," in Zusammenhang mit der sexuellen Empfindung des Primitiven (S. 89), ohne aber seine Auffassung, etwa auf Grund folkloristischen Materials, näher zu belegen.

Feuer mitunter durch ein erotisches Symbol umschrieben. Der Brand wird zum Beispiel euphemistisch „Roter Hahn“ genannt.[1]

Hier dürfte der Ausgangspunkt für die Anwendung des „Roten Hahnes“ und des Feuers als erotisches Symbol zu suchen sein: Die blutrote Farbe einerseits des Feuers, anderseits der vagina und der männlichen Gliedspitze. Rot ist auch das heiße Blut, das durch die Psychoanalyse als Spermasymbol nachgewiesen ist. Das Verbot der roten Färbung der Tephillin dürfte daher mit diesen Anschauungen zusammenhängen. Denn rote Farbe wirkt „allgemein geschlechtlich erregend“.[2]

Zur Verscheuchung böser Geister, Krankheitsdämonen usw. bedient man sich mit Vorliebe zweier Mittel. Erstens der Nacktheit und zweitens des Feuers als apotropäische Mittel, die daher nicht allein in ihrer Herkunft und Farbe, sondern selbst in ihrer magischen Wirkung verwandt sind.

Bei den Südslawen zum Beispiel muß der Kranke splitternackt zwischen verschiedenen aufgestellten Gegenständen dreimal hin und hergehen, um den Krankheitsdämon abzuschrecken. Zur Abwehr der Pest versammeln sich um Mitternacht an einem Sonntag zwölf Jünglinge und zwölf Jungfrauen bei Neumond vor dem Dorfe, entkleiden sich vollständig, spannen sich in einen Pflug ein und pflügen einmal um das Dorf herum. Sie müssen während der ganzen Zeremonie vollständiges Schweigen bewahren und alle begierigen gegenseitigen Blicke meiden.

In einigen Dörfern Neuindiens besteht der Brauch, daß am Ende des Jahres, in welchem ein Familienmitglied gestorben ist, der nächste männliche Verwandte nackt und ein Schwert in der Hand haltend einen Tag und eine Nacht zum Trommelschlag tanzt.

J. Döller,[3] der diese Bräuche nebst anderen erwähnt, schreibt mit vollem

1) Hahn ist ein Phallussymbol. Er ist dem phallischen Heilgotte Aiskulap heilig, dessen sonstige Embleme Schlange und Stab, ebenfalls phallischen Sinn haben. Im Hebräischen wird neben anderem der Hahn auch *„geber“* genannt, d. h.: Mann. (Abgeleitet vom Verbum *„gabar“*, d. h. der Stärkere sein.)

Nach dem Talmud (Berakoth 22 a) sollen die Juden bei ihren Frauen nicht „wie die Hähne sein“. Im Deutschen bedeutet „Hahnreih“ einen betrogenen Ehemann (jemanden hahnreihen).

Übrigens bedeutet das deutsche Wort „Hahn“ auch das männliche Glied. (Grimm: Deutsches Wörterbuch.)

Die mythologischen Beziehungen des Hahns ergeben sich aus seinen Eigenschaften. „Ist sein Gefieder weiß, wohl Symbol einer Lichtgottheit; wenn es rot, denkt man es in Bezug zur Feuergottheit“ (dortselbst).

2) E. Wulffen: Sexualverbrecher. S. 319.

3) Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments. Münster 1917, S. 124 f. und 162.

Recht: „Man überträgt auf Dämonen, was im menschlichen Leben häufig der Fall ist, daß man sich nämlich vor einer nackten Person unwillkürlich abwendet. So ist es nach Isländischem Glauben ratsam, wenn man ein Gespenst erwartet, alle Kleider abzulegen, weil kein Gespenst es wagt, einen ganz nackten Mann anzugreifen."

Die Bemerkung Döllers erscheint um so bedeutsamer, wenn wir bedenken, daß ja die Dämonen nach dem Ergebnis der psychoanalytischen Forschung die nach außen projizierten verdrängten Wünsche sind. Hinzuzufügen ist, daß nach einem arabischen Aberglauben der Dieb oder sonst jemand, der sich nachts in ein fremdes Dorf schleichen will, sich nackt auszieht, um zu vermeiden, daß ihn die Hunde verbellen. Auch das Wort Adams (Gen. 3, 10b): „Drum fürchtete ich, denn ich bin nackt", kann in diesem Zusammenhange verstanden werden.

S. Ferenczi[1] untersucht dieses Phänomen. Obzwar er konstatiert, daß auch im Volksleben die Nacktheit, respektive Entblößung besonders einzelner Körperteile: der Genitalien und des Gesäßes als Abschreckungs- und Zaubermittel eine große Rolle spielt, so beschäftigt er sich trotzdem mit dieser Erscheinung bloß vom klinischen Standpunkt aus. Er kommt auf Grund der Entdeckung Freuds, daß sich verdrängte Libido in Angst verwandelt, zu dem Schlusse, daß es der Anblick der Nacktheit ist, der eine übergroße Libidosteigerung herbeiführt, die sich eben im Hervorrufen der Angst äußert.

Die Römer pflegten, um die Totengeister zu verjagen, nach dem Begräbnis über ein Feuer zu schreiten und sich mit Wasser zu besprengen. Die Jakuten zünden auf dem Heimwege vom Begräbnis Holzhaufen an und die Verwandten des Verstorbenen springen durch die Flammen hindurch. In Panjab (Indien) wird zu den Sterbenden eine Lampe gestellt. In Griechenland wird nach einem Tode Licht angezündet, das im Zimmer vierzig Tage brennt. Ebenso stellt man dort ein Gefäß mit Wasser auf. J. Döller, der diese Bräuche verzeichnet (a. a. O. S 149 f.), übersieht, daß der bei den Griechen gepflogene Brauch auch von den Juden in der ersten Trauerwoche (Šib'ah) gehandhabt wird. Ursprünglich wohl ebenfalls als apotropäisches Mittel.

Auch nach dem Talmud (Berakoth 43b) schützt das Feuer und der Mond vor Dämonen. Alle diese Anschauungen und Bräuche sind zum Teil offenbar auf die kindliche Angst vor der Dunkelheit zurückzuführen.

1) Die Nacktheit als Schreckmittel. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Bd. V, S. 303 f.

Auch im Befruchtungszauber spielt das Feuer eine wichtige Rolle. Die alten Römer hetzten Füchse mit Feuerbränden an den Schwänzen durch den Zirkus, was L. Levy[1] als einen magischen Befruchtungsakt deutet; er stellt sowohl den Fuchs als auch den Feuerbrand als Phallussymbole hin. Einen ähnlichen Brauch verzeichnet S. Rainach[2] bei den Carseoli, sowie in Frankreich und in Deutschland. Auch die Araber treiben Rinder mit Bränden am Schwanz in die Berge, in der Erwartung, daß es dann Regen geben werde.[3] Dazu bemerkt Levy sehr zutreffend, der Regen bedeute den himmlischen Samen, der die Erde befruchten soll.

Eine Anspielung an diese Anschauungen darf wohl auch in einem Talmudwort erblickt werden, durch welches die Juden zu genauer Befolgung ihrer Pflicht des Anzündens von Sabbath- und Chanukahlichtern angehalten werden sollen, indem man ihnen dafür (als Nebenlohn) gelehrte männliche Nachkommenschaft verspricht (Sabbath 24 b).

Auch der Brauch, den die Jerusalemer Juden bei der Hochzeit vollführen, soll offenbar einen ähnlichen Zweck verfolgen.

In Jerusalem werden nämlich Braut und Bräutigam auf zwei Stühle in der Mitte des Zimmers nebeneinander gesetzt. Beide halten in der Hand je eine brennende Fackel, wobei die Hochzeitsgäste singend um sie herumtanzen und dabei bald die Fackel des Bräutigams, bald die der Braut verlöschen, wodurch sie jeden von beiden zwingen, die ausgelöschte Fackel an der Fackel des anderen wieder zu entzünden.[4]

W. Schulz[5] schreibt: „Die germanischen Rätsel von Feuerbohren und Hochzeit, also die überwiegende Menge obszöner Rätsel, sind ursprünglich keine Rätsel, sondern symbolische . . . Schilderungen der rituellen Vorgänge der Feuererzeugung und Rauschtrankgewinnung gewesen.“ „Das (hellenische) Rätsel vom Feuerreiben spricht von der Mutter der Mutter, das germanische von der Großmutter. Das hellenische war in einem Gedichte von der Vogelhochzeit . . . überliefert, die Gruppe des entsprechenden germanischen Rätsels ist in der Hochzeitssitte des Hahnes . . . und der Vogelhochzeit untrennbar verknüpft . . .“ — „. . . aus Indien, und zwar schon dem Ṛgweda (III, 29, 1) . . . das auch dort unter dem Bilde der Begattung vorgestellte Feuerquirlen.“ „Dies ist das Quirlholz; das zeugende (das männliche Reibholz) ist zu-

1) Sexualsymbolik der Simsonsage. Zeitschrift für Sexualwissenschaft, Bd. III, H. 6/7.
2) Cultes, Mythes et Réligions. IV, S. 158.
3) Wellhausen: Reste des arabischen Heidentums. S. 167.
4) J. Bergmann: Kerze und Fackel. Monatsschrift 71, S. 162 ff.
5) „Rätsel des hellenistischen Kulturkreises.“ Mythologische Bibliothek, Bd. V, Leipzig 1912/13, S. 117 f.

bereitet. Bring die Stammesherrin (das weibliche Reibholz, vgl. die μήτηρμητρόσ, die Großmutter) herbei; den Agni wollen wir quirlen nach alter Art. In den beiden Reibhölzern ruht der Wesenkenner (Agni) gleich der Leibesfrucht, die schön hineingesetzt ist in die schwangeren Frauen. In sie, die die Beine ausgespreizt hat, fährt als ein Kundiger ein (das männliche Holz)."

Gedeiht einer karpathorussischen (östlicher Teil der Tschechoslowakei) Frau das Brotbacken nicht, so nimmt sie um Mitternacht in eine Hand das Brot, in die andere eine Schaufel brennender Kohle und legt Stücke des Brotes in die vier Ecken ihres Hauses, wobei sie betet. Die Frau muß dabei vollständig nackt sein und ihr Haar herablassen.

Das Brot, das überall in der demotischen Psychologie ein Kohabitationssymbol ist, muß also, wenn es nicht gedeiht, durch andere wohlbekannte, erotische Symbole (Brand, Haus, Nacktheit, herabgelassenes Haar) ersetzt werden. Die im Mythos und Brauch so sehr bevorzugte Mitternachtsstunde mag ebenfalls ihre magische Kraft erotischen Motiven verdanken. Die Kabbalah (Rešith Ḥokmah, š. Ḳedušah) hält die Nachmitternachtszeit für die für den Beischlaf am besten geeignete und Jesus wurde um Mitternacht geboren.

Gleichstellung des Feuers mit der Nacktheit erfolgte in einer besonders prägnanten Weise in einigen Mythen der Primitiven über den Ursprung des Feuers aus dem Frauenleib beziehungsweise aus dem Phallus. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß es die Beliebtheit des Feuersymbols war, die zuletzt zu der Schöpfung dieses Mythos führte; anderseits sind wir aber auch durch nichts berechtigt, den etwaigen geschichtlichen Kern dieser Mythen einfach über den Haufen zu werfen. Es ist durchaus möglich, daß die geniale Erfindung des Feueranzündens mittels Aneinanderreiben zweier Hölzer eine Eingebung des Eros ist, etwa im Sinne von Groddecks „Symbolisierungszwang" beziehungsweise Ed. Hahns „Entstehung der Pflugkultur", oder zumindest auf der empirischen Beobachtung beruht, daß beim Koitus Wärme erzeugt wird. Auch die Beobachtung, daß beim Behauen der Steine Funken sprühen, kann dabei von Einfluß gewesen sein. Anderseits scheint hier der Schlüssel zur Lösung des Pyromanie-Problems zu liegen.

Hier ein Beispiel dieser Mythen:

Ein indianisches Märchen erzählt[1] von einer alten Frau namens Nanyobo, d. h. großer Frosch (also ein Vaginasymbol), die aus ihrem Munde Feuer

1) Siehe Indianermärchen aus Südamerika, herausgegeben von Theod. Koch-Grünberg, Jena 1921, S. 12 f.

spuckte und es wieder verschluckte. Nach ihrem Tode ging das Feuer, das zuerst geraubt wurde, an das Hima-Heru-Holz über, welches darum, aneinandergerieben, Feuer erzeugt.

Noch mehr wird der erotische Ursprung des Feuers in einem malayischen Märchen aus Borneo betont. Da war der Urvater der Menschheit — ein hölzerner Feuerbohrer. Die einzige Frau, die nach der Sintflut am Leben blieb, hatte die Liane, aus der sie das erste Feuer durch Reiben hervorbrachte, geheiratet und zeugte so den Ahn aller Menschen.

Melanesier glauben wiederum, daß das Feuer seinen Ursprung im Körper einer Frau hatte, die es sich zwischen den Beinen hervorzog und der es dann geraubt wurde.[1]

In einem Indianermärchen finden wir den Ursprungsort des Feuers schon etwas mehr verhüllt. Da ist es der Fuchs, der der Herr des Feuers war. Er hatte es in den Augen und schlug es sich heraus, wenn er Feuer anzünden wollte (Koch-Grünberg, S. 220). Der Fuchs ist aber als Phallussymbol bekannt (Lewy: Simsonsage). Ebenso sind die Augen bekannte Symbole des Phallus und der Vagina (vgl. S. 476 u. 459).

Eine australische Mythe erzählt, daß der Mond in Gestalt eines Mannes auf der Erde wanderte. Am Morgen sah er eine Frau und rief sie; sie setzten sich nebeneinander und „plauderten", nahe bei ihnen machten zwei Falken zum ersten Male Feuer. Nach einem anderen australischen Mythos war es eine Frau namens Karakaruk, die die einzige war, welche Feuer machen konnte. Sie wollte das Feuer aber niemandem mitteilen und verwahrte es im Ende ihres Grabstockes. Der Rabe ersann einen Plan, um sich des Feuers zu bemächtigen. Als Karakaruk die Spitze des Stockes brach, kam der Rabe und bemächtigte sich des Feuers. Nach einer anderen Mythe verfolgte ein Mann vom Känguruh-Totem ein riesiges Känguruh, das Feuer in seinem Leibe hatte. Er hatte zwei Churingas, mit denen er versuchte Feuer zu machen, aber es gelang ihm nicht. Zuletzt tötete er das Känguruh und untersuchte das Tier genau, um zu sehen, wo es das Feuer trage. Dabei zog er auch dessen Penis heraus, der von großer Länge war, schnitt ihn der Länge nach auf und fand, daß er voll roten Feuers war. Das nahm er heraus und kochte sein Fleisch damit.

Aus Holländisch-Süd-Neuguinea berichtet Wirz von einer Mythe der Marind-Anim, die für unseren Gegenstand von besonderer Bedeutung ist.

1) Siehe Paul Hambruch: Malayische Märchen. Jena 1922, S. 30 ff., und Südseemärchen, 1921, S. 68.

Uaba hat für die Majozeremonien ein Weib Ualiuamb mitgebracht. Es gelang ihr aber ihm wegzulaufen. Uaba folgte ihr nach und schlich sich nachts zu ihr. Am Morgen fand man die beiden in Kopulation, aus der sie sich nicht mehr trennen konnten. Man brachte die beiden aneinander Gehefteten zurück und legte sie in eine Hütte, die heute das Geisterhaus in Sendar ist. Ein Dämon kommt zu dem unglücklichen Paare und schüttelt den Uaba, um ihn aus seiner mißlichen Lage zu befreien. Plötzlich entsteht Rauch und es schlagen Flammen hervor, denn durch die Reibung war Feuer entstanden. (Vorher hatte man das Feuer noch nicht gekannt.) Uaba ist so zum Feuer-Dema (d. h. Urheber) geworden und ist als solcher noch immer im Geisterhause in Sendar. Im Dorfe war man durch die Erscheinung der brennenden Hütte Uabas höchst bestürzt, denn niemand hatte bisher noch Feuer gesehen. — Um diese Mythe hat sich nun ein Geheimbund gebildet, über dessen zahlreichen Zeremonien nichts Genaueres bekannt ist. Immerhin weiß man, daß dabei, wie bei den meisten Marind-Anim-Zeremonien orgiastische Riten ausgeführt werden und Wirz vermutet, daß dabei der mythologische Vorgang der Feuererzeugung wiederholt werde. Er hat dort neben anderem zirka einen Meter lange rotbemalte Feuerstäbe gefunden, was beweist, daß bei den Zeremonien tatsächlich in Verbindung mit sexuellen Orgien Feuer gebohrt wird, und Wirz meint, daß das Feuer durch den Leichnam der mißbrauchten und dann getöteten Frau hindurchgebohrt werde. Ferner scheinen bei den Feuerzeremonien zwei Steine gebraucht zu werden, von denen der eine phallusartig, der andere durchlocht ist.

F. Speiser,[1] dem ich diese Mythe ebenso wie die drei obenerwähnten australischen Mythen entlehnt habe, fügt noch die Bemerkung hinzu, „durch diese Entdeckung von Wirz sei die Verbindung von Feuererzeugung und Kopulation ganz außer Frage gestellt“. Diese Bemerkung, der wir im großen und ganzen als mit dem von uns aus anderen Kulturkreisen gesammelten folkloristischen Material übereinstimmend beipflichten möchten, muß jedoch dahin eingeschränkt werden, daß es sich hier ja bloß um eine ätiologische Erklärung der vorhandenen Sitten handeln kann, die eventuell — wie schon bemerkt wurde — auf pyromanische, also sadistische Motive zurückgeführt werden können.

Alle diese Mythen haben einen gemeinsamen Zug: Das sexuelle Schuldgefühl wird in ihnen so wie im Prometheusmythos durch den „Raub des Feuers“

1) Schange, Phallus und Feuer in der Mythologie Australiens und Melanesiens. Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, Bd. 38, Jahrg. 1927.

symbolisiert. Derartiges mythisches Schuldbewußtsein ist aber, wie Freud gezeigt hat, auf einen gegen den Vater gerichteten Todes- beziehungsweise Kastrationswunsch zurückzuführen. Im Prometheusmythos, wo das Feuer nicht dem Frauenleibe entsprungen, sondern dem männlichen Heros zu verdanken ist, finden wir den Kastrationswunsch deutlich ausgesprochen; allerdings nicht mehr direkt gegen den Vatergott gerichtet, sondern verschoben, auf den feuerbringenden Heros selbst projiziert. Denn Prometheus wird gefesselt, was an und für sich Kastrationssymbol ist, und sein Leib von einem Geier (über „Vogel" vgl. S. 454 f. u. 478) zerfleischt, was ebenfalls als Zerstückelungsmotiv die Kastration bedeutet.

Eine richtige Deutung der Prometheusmythe ist Albrecht Schaeffer[1] geglückt, indem er sehr zutreffend den hohlen Stengel des Akanthos oder der Narthexstaude der Prometheusmythe als phallisches Symbol darstellt und mit Recht den Feuersamen *(Sperma pyros)*, den es enthält, als den „Funken der Lust im männlichen Glied" bezeichnet. Diese Deutung, die auf den ersten Blick als etwas kühn erscheinen dürfte, ist an Hand des von uns hier gesammelten folkloristischen Materials, das freilich zugleich den rudimentären Charakter der hellenischen Feuermythe zeigt, durchaus einleuchtend. Der Raub als Leitmotiv dieser Mythen verrät auch dadurch ihren erotischen Charakter, als doch der Raub in der Traumsymbolik die Kohabitation beziehungsweise die Kastration („Räuber, die den Phallus stehlen") darstellt.[2]

Auch P. C. van der Wolk[3] meint: „Der Drehpunkt des Bohrers des hervorschießenden Penis versinnbildlicht das Feuer; die Fackel des Çiwa erweist sich bei näherer Betrachtung als ein Phallus, dessen Spitze brennt . . ., so ist das Feuer das Ergebnis des Bohrens, der Koitisierung . . ."

Den alten Griechen galt bei Feuerzeugen das obere Reibholz als Vater, das untere als Mutter.[4]

Das Altertum hat alles mit erotischen Emblemen geschmückt. Es ist daher höchst logisch, daß insbesondere die Lampen als Gefäße der Flamme, dieses typischen Symbols der Erotik, so oft phallomorph sind oder mindestens phallische Ausschmückungen aufweisen.

---

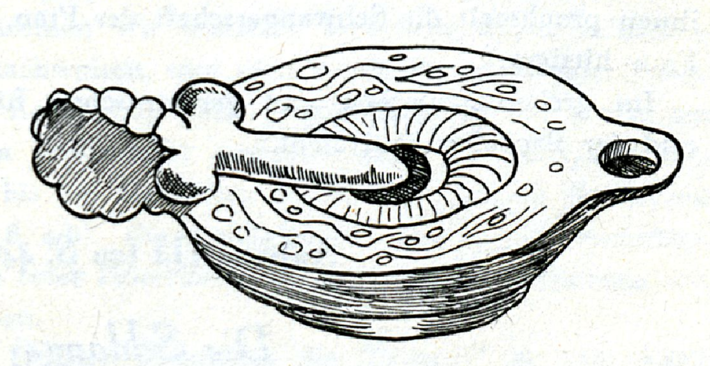
1) Der Mensch und das Feuer. Die psychoanalytische Bewegung, Jahrg. II, S. 207 f.

2) Siehe z. B. bei G. H. Graber: Zeugung, Geburt und Tod. Baden-Baden 1930, S. 38. Auch nach der Ansicht Abrahams (Traum und Mythos, 1919, S. 278) ist Feuer ein Symbol des Samens.

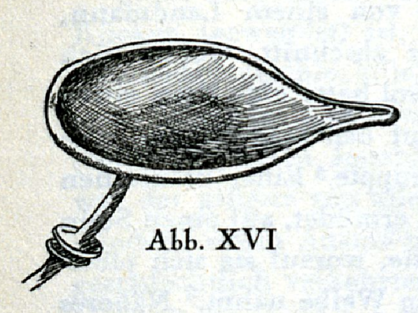
3) Das Tri-theon der alten Inder. Imago VII, S. 390 f.

4) Gruppe: Griechische Mythologie. 2. Aufl., Bd. II, S. 1416 f.

Th. Ehrenstein[1] bringt einige Abbildungen der antiken, urchristlichen Tonleuchter, die ausgesprochen der ursprünglichen phallischen Form treugeblieben sind. So (S. 38, Bild 17) einen phallischen Tonleuchter mit der Eva, (S. 419, Bild 100) einen mit der Abbildung der Kundschafter und der Riesentraube. Edouard Fuchs (Geschichte der erotischen Kunst, Bd. I, S. 150) bringt die Abbildung einer phallischen Tonlampe aus der vorchristlichen Zeit, die in London ausgegraben wurde. Ähnliche Lampenabbildungen bringt er auch in seinem „L'Élément Érotique dans la caricature", p. 34.


Abb. XV

Desgleichen druckt Gaston Vorberg[2] ebenfalls Männerfiguren mit Ithyphallen aus hellenistischer Zeit und Tonlampen mit drei Phalli und Nabel aus der römischen Kaiserzeit, römische Leuchter, die der jüdischen Menorah auffallend ähnlich sind, mit kleinen Phalli geschmückt, die in der biblischen Beschreibung der Menorah (Ex. 25, 31 f.) durch „Blumenstempel und Blüte" ersetzt werden (siehe dort, Abb. 49—53).


Abb. XVI

Auch die Form der Ölschüsselchen an der jüdischen Menorah erinnert ein wenig an die Form der antiken phallomorphen Öllampen (siehe Abb. XV und XVI).

Nach Bachofen ist die Lampe, „bei deren Schein, die mit den Themisorgien verbundene Verehrung der weiblichen κτείς vollführt wird, ... das Bild jener brennenden Begierde des Fleisches, welche den Phallos sucht, Aphrodite den Beinamen *φιλομηδέα, veretri virilis amantem*, beilegte ..., die Ausschweifung der nächtlichen Lampenfeste als Religionsgebot, als einen der weiblichen κτείς dargebrachten Kult auffaßt..." (I, S. 320).

Laut Artemidoros aus Daldis „Symbolik der Träume"[3] bedeutet das Tragen brennender Fackeln zur Nachtzeit angenehme Liebesabenteuer.

1) Das Alte Testament im Bilde. Wien 1923.
2) Die Erotik der Antike in Kleinkunst und Keramik. (Privatdruck, München 1921.)
3) Herausgegeben von Friedr. S. Kraus, Wien 1881, S. 110—IX.

Desgleichen sind laut Artemidoros Symbolik Bratpfanne und Backofen erotische Symbole. „Die Bratpfanne bedeutet . . . ein lüsternes Weibsbild" (S. 172—XLII). „Träumt man auf dem Herde oder im Backofen Feuer anzuschlagen, das schnell aufflackert, bedeutet es die Geburt von Kindern, denn der Herd und der Backofen gleichen einer Frau . . .; das Feuer in ihnen prophezeit die Schwangerschaft der Frau, denn dann wird auch die Frau hitziger."

Im grekoromanischen und germanischen Rätsel[1] sind die Gebärende und der Backofen äquivalent.[2]

Anhang III (zu S. 446)

Die Schlange

Die Schlange ist im Mythos fast aller Völker ein erotisches Symbol, wie bereits Ch. G. Eißner[3] bei der Besprechung der Schlange Äskulaps und der urchristlichen Sekte der Ophiten erkannt hat.[4]

In den meisten mythologischen Vorstellungen verwandelt sich die Schlange in einen schönen Knaben — wie in der Schilderung des Amors in der Psychesage — oder in ein liebliches Mädchen. So erzählt ein annamitisches Märchen (Landes: Contes et Legendes Annamites, S. 12 f.) von einem Landmann, der beim Grasmähen einer Schlange den Schwanz abschnitt, worauf sich diese in einen schönen Jüngling verwandelte. In Tirol hatte eine Frau einen Schlangenmann zum Gatten. Einst trat sie ihm auf den Schweif und zerquetschte ihn, worauf er sich als schöner Prinz entpuppte.[5] Einer litauischen Legende zufolge setzte sich St. Georg, von einer Jagd ermüdet, auf einen Stein nieder, als eine Schlange auf ihn zukam; er tötete sie, worauf sie sich plötzlich in eine schöne Jungfrau verwandelte, die er zum Weibe nahm.[6] Näheres siehe bei K. Knortz: Reptilien und Amphibien in Sage, Sitte und Literatur. Annaberg 1911.

1) Einen Versuch, den Traumcharakter des Rätsels analytisch nachzuweisen, siehe in meiner Arbeit „Die jüdischen Rätsel" im Prager jüdischen Almanach vom Jahre 1927.

2) W. Schultz: Rätsel des hellenischen Kulturkreises. Bd. V, S. 100, Anm.

3) Die alten Pelasger und ihre Mysterien. Leipzig 1825, S. 139.

4) Vgl. auch bei L. Levy: Sexualsymbolik in der biblischen Paradiesgeschichte Imago V, S. 25 f.

5) Schneller: Märchen und Sagen aus Welschtirol. Nr. 25,

6) Veckenstedt: Sagen und Legenden der Zamaiten. I.

In Melanesien gibt es eine besondere Art von Schlangendämonen, die sich in Menschen beiderlei Geschlechtes verwandeln können und dann Männer und Frauen in Versuchung führen. Erliegt jemand der Versuchung, so muß er sterben.[1]

In den ägyptischen Hieroglyphen bedeutet die Schlange: Göttin.

Im Alten Testament können wir ebenfalls Überreste einer kultischen Verehrung der Schlange nachweisen, und zwar wiederum unter dem Janusbild: Leben—Tod. So ist sie einmal (Gen. 3) Urheberin des Todes und des menschlichen Elends. Ein anderesmal erscheint sie als lebenspendendes Idol (Num. 21, 9 b), dem bis um die Zeiten des Königs Ḥizḳiah Weihrauch geopfert wurde (II. Reg. 18, 4 b). Ihr Standbild war aus Kupfer verfertigt, also aus einem Metall von roter Feuerfarbe, deren erotische Bedeutung wir bereits hervorgehoben haben.

Laut Artemidoros aus Daldis: „Symbolik der Träume" (S. 122, XIII) wird die Gattin des Träumenden, wenn sie irgendein Reptil im Busen verbirgt und daran ihre Freude hat, zum Ehebruch verleitet.

Auch im talmudischen Schrifttum hat die Schlange, wie schon S. 457 erwähnt, ihren ursprünglichen erotischen Charakter nicht völlig eingebüßt. So lesen wir zum Beispiel die folgende, sehr schöne Sentenz (Bereš. R. XX, Anfang):

„Alle (Geschöpfe) verkehren geschlechtlich, indem das Gesicht gegen den Rücken (gewendet) ist, außer drei (Arten), welche Gesicht gegen Gesicht (gewendet) geschlechtlich verkehren, denn Gott hat mit ihnen geredet, und zwar folgende: Der Mensch, die Schlange (beide im Paradies) und der Fisch (beim Propheten Jonah)." Zu dem Bibelverse Gen. 3, 1, „Aber die Schlange war das klügste von allem Getier", sagt Jehošu'a ben Ḳisma: „Das soll Dir künden, worin Adams und Evas Sünde bestand (daß sie nämlich öffentlich geschlechtlich verkehrten). Darum sprang dieser Bösewicht auf sie los. Da er sie beim geschlechtlichen Verkehr gesehen hat, verlangte er nach ihr" (Bereš. R. XVII, Ende). Ja, die Schlange wird wegen ihres aramäischen Namens — ‚*ḥiwja*' — mit der Eva — hebräisch ‚*Ḥawa*' — quasi identifiziert (Bereš. R. XX, Ende).

Von der Paradiesschlange sagt Rabbi Jehošu'a: „Sie ging aufrechter Gestalt, stand wie ein Rohr und hatte Füße" (ebendort XIX, Anfang).

Somit war sie der ägyptischen Nebzefau-Schlange ähnlich, die, den „Herrn der Lebensmittel" darstellend, mit menschlichen Extremitäten und männ-

1) Felix Speiser: Schlange, Phallus und Feuer in der Mythologie Australiens und Melanesiens. S. 23.

lichen Geschlechtsteilen abgebildet wird,[1] sowie der indianischen roten Blutschlange *tlapacouatl*, die eine ziemlich ähnliche Gestalt besessen hat[2] und die in ihrer roten Blutfarbe an die oben erwähnte israelitische Kupferschlange erinnert.

Erst später, nach dem Sündenfalle, wurden, dem frührabbinischen „Midraš" zufolge, der Schlange ihre Extremitäten genommen. Aber auch der Mensch wurde bei diesem Anlaß an seiner ursprünglichen, riesenhaften Gestalt gekürzt, ja, das ganze Universum erlitt Schaden (Bereš. R. XII).

Analoge Anschauungen in anderen Kosmogonien sind nicht selten. Nach Freud symbolisieren sie die Zerstücklung beziehungsweise die Kastration des Vater-Totem.

Von Indien bis nach Europa ist das Märchen von der braven Hausschlange verbreitet. Ebenso das von der weißen, gekrönten Schlange. Unwillkürlich denkt man bei der Erwähnung dieser Krone der weißen Phallus-Schlange an die Bedeutung des hebräischen Ausdruckes für Krone: „*ʾaṭarah*" als Terminus für Gliedspitze.

In Böhmen wird zum Beispiel in verschiedenen Variationen ein Märchen von der Hausschlange erzählt, die mit Kindern aus einer Schüssel gemeinsam Milch trinkt. Dieser milchtrinkenden Schlange begegnen wir auch im palästinensischen Talmud (Terumoth, VIII, 7): „Hirten melkten Milch, da kam eine Schlange und aß davon (womit sie die Milch vergiftet haben soll). Ein Hund sah dem zu. Als sie wiederkamen, um zu essen, bellte er sie an, ohne daß sie ihn beachtet hätten. Schließlich aß er davon und starb." Nach einer anderen Lesart aßen und starben die Hirten.

Aber auch Schlangen selbst können nach dem Talmud ähnlich edel handeln. „Ein Mann bearbeitete Knoblauch, der in seinem Hause ausgestreut lag. Da kam eine Bergschlange (Berg, Gebirge, dürfte hier vielleicht die Bedeutung von Wald haben: ähnlich wie das Wort *ǧebel* im Vulgärarabischen) und aß davon (womit sie den Knoblauch vergiftet haben soll), während die Hausschlange zusah. Da kamen Hausleute, um davon zu essen. Sie (die Hausschlange) begann sie mit Sandkörnchen zu bewerfen . . ." (um sie auf diese Weise vor der Vergiftung zu retten) *(ibid.)*.

Ein ähnliches Märchen findet sich auch im Midraš: „Es lehrte R. Ḥalaphta: Die Schlange begehrt nach Knoblauch. Es geschah, daß einst eine Schlange von den ‚Bergen' ins Haus kam und eine Schüssel mit Knoblauch fand,

1) Lanzone: Dizionario di Mitologia Egizia. Torino 1883—1886, Vol. III.
2) Ed. Seler: Codex Borgia. Berlin 1904—1909.

davon aß und hinein spie (Gift). Das sah die Hausschlange, die sich dagegen nicht stellen konnte. Als die fremde Schlange weg war, kam die Hausschlange und füllte die Schüssel mit Sand" (Bereš. R. 54).

Falls Eißner mit seiner Ansicht, daß „der Milchkrug des Osiris der männliche Phallus ist" (S. 47) recht hat, so würde das unsere phallische Schlangendeutung nur bestätigen.

Von der in eine Schale Gift speienden Schlange erzählen die palästinensischen Araber noch heute.[1] Anderseits aber scheint die Schirmerin Schlange mit der Hausschutzgöttin Athene identisch zu sein, der sie ja geweiht war.[2]

Desgleichen wird noch in dem mittelalterlichen Zohar der Schlange eine hohe Bedeutung beigemessen (z. B. Bd. I, 244 a, II, 17 b):

„Einst ging R. Ele'azar des Weges und R. Ḥizḳiah ging mit ihm. Da sahen sie eine Schlange. Rabbi Ḥizḳiah machte sich daran, sie zu töten. Rabbi Ele'azar sagte ihm aber: ‚Lasse sie, töte sie nicht.' Er antwortete ihm: ‚Sie ist doch ein böses Ding, denn sie tötet die Menschen.' Da sagte ihm Rabbi Ḥizḳiah: ‚. . . Die Schlange beißt den Menschen nur, wenn man es ihr von oben weist, indem ihr gesagt wird: Gehe, Töte den oder den!'" (Zohar II, 68 b).

Die erotische, insbesondere die phallische Bedeutung der Schlange dürfte wohl zum Teil auch den phallischen Sinn des schlangenähnlichen Riemens erklären.

1) Paul Kahle: Volkserzählungen aus Palästina. Göttingen 1918, 89—5, 145—11.
2) Vgl. bei Bachofen Ausz. II, S. 119.

Die Geschichte der Phantasie einer Heiligen

Von

I. F. Grant Duff

Gegenstand dieser Arbeit[1] ist ein französisches Mädchen, das seit Beginn dieses Jahrhunderts in der katholischen Welt einen wachsenden Ruhm genießt.

Thérèse Françoise Martin ist am 2. Januar 1873 geboren. Ihre Eltern waren vermutlich gut bürgerliche Leute; sie waren beide sehr religiös gesinnt und zeigten neurotische Züge. Die Martins hatten neun Kinder, von denen vier im Säuglingsalter starben. Fünf Mädchen blieben am Leben. Marie, die älteste, war vierzehn Jahre älter als Thérèse, die jüngste. Die Mutter starb, als Thérèse viereinhalb Jahre alt war. So wurden ihre älteste Schwester, Marie, und die zweitälteste Schwester, Pauline, zu Muttervertreterinnen. Sie sorgten für das Kind in jeder Hinsicht mit der größten Zärtlichkeit. Sie gaben ihr auch Unterricht, bis sie in die Klosterschule kam. Geistig war sie ihrem Alter voraus, doch war sie wegen der starken Bindung an die Familienmitglieder zaghaft, nicht gewöhnt zu spielen und daher ohne Freundinnen. Sie war immer sehr viel mit ihrem Vater zusammen, dessen Lieblingstochter sie augenscheinlich war. Er nannte sie gewöhnlich „kleine Königin". Sie ihrerseits hing sehr an ihm, aber auch an ihren Schwestern. Sie erzählt, daß ihre Kindheit sehr glücklich gewesen sei.

Als sie vierzehneinhalb Jahre alt war, entschloß sie sich, in das Karmeliterkloster zu Lisieux, wo sie lebten, einzutreten. Ihr Vater gab seine Einwilligung, aber da sie noch so jung war, war die Klosterobrigkeit nicht einverstanden. Sie suchte wegen der Angelegenheit den Bischof auf, der ihr vorschlug, eine Wallfahrt nach Rom zu machen. So wagte sie es, obwohl man es ihr ausdrücklich verboten hatte, den Papst selbst um die nötige

---

1) Diese Arbeit ist die Umarbeitung von „A psychoanalytical Study of a Phantasy of St. Thérèse de l'Enfant Jésus", erschienen in „The British Journal of Medical Psychology". Vol. V. Part. 4, 1925.

Bewilligung zu bitten, und erreichte schließlich, daß sie mit fünfzehneinhalb Jahren in das Kloster aufgenommen wurde. Sie starb sechsundzwanzigjährig an Tuberkulose im September 1897.

Als Karmeliterin hat sich Thérèse vorgenommen, eine Heilige zu werden und einen „kleinen" Weg der Heiligkeit aufzufinden, der so bescheiden sei, daß selbst die einfachsten Menschen ihn gehen könnten. Sie hat auf Bitten von drei Priorinnen des Klosters ihre Autobiographie geschrieben, in der sie diese ihre „kleine" Lehre darstellt. Das Buch ist kurz nach ihrem Tode erschienen und scheint einen großen Widerhall in katholischen Kreisen erweckt zu haben. Man begann sie anzubeten und ihren Beistand anzurufen.

Es wurde erörtert, ob sie nicht heilig zu sprechen sei. Die Kirche urteilte, sie sei von Gott berufen gewesen, die Menschen an „den Weg der geistlichen Kindheit" zu erinnern, und daß ihre Tugenden der Heiligkeit entsprachen. Die Wunder, die sie vom Himmel aus wirkte, wurden von vielen Zeugen bestätigt. So wurde sie 1925 heilig gesprochen. Das ist ein Ausnahmsfall: denn nach einem Gesetz der katholischen Kirche darf die Heiligsprechung erst nach 100 Jahren erfolgen.

Die ganze Autobiographie ist psychoanalytisch interessant; aber hier beabsichtige ich nur die Betrachtung einer Phantasie, die für ihr Leben bestimmend war. Sie war während ihres ganzen Lebens wirksam, gab einen wichtigen, unbewußten Antrieb zu ihrem Entschluß, Nonne zu werden, und veranlaßte sie, ihre Gesundheit zu vernachlässigen, wodurch wahrscheinlich der Eintritt ihres Todes beschleunigt wurde.

Im Anfang ihres Buches zitiert Thérèse unmittelbar hintereinander Auszüge aus zwei Briefen ihrer Mutter. Der erste Brief ist leider nicht datiert, aber da Thérèse ihn an erster Stelle zitiert, wurde er wohl auch früher geschrieben; der zweite Brief stammt aus dem Ende ihres dritten Lebensjahres.

Die erste Briefstelle lautet:[1]

„Unser Baby ist ein Schelm ohnegleichen. Sie liebkost mich und wünscht mir dabei den Tod! ‚O Mütterchen, liebes, armes Mütterchen, wie gern wollte ich, daß du stürbest.' Zankt man sie, so entschuldigt sie sich ganz erstaunt und sagt: ‚Ich möchte ja nur, daß du in den Himmel kommest. Du sagtest, daß man sterben müsse, um dahin zu gelangen.' Dasselbe wünscht sie dem Vater, wenn sie einen Anfall besonderer Liebe hat. Der kleine Liebling ist nicht von mir zu trennen. Sie ist den ganzen Tag bei mir und folgt mir freudig

1) Alle Zitate in dieser Arbeit sind dem 1928 erschienenen Buche „Geschichte einer Seele: Selbstbiographie der heiligen Theresia vom Kinde Jesu" entnommen.

auf Schritt und Tritt, besonders in den Garten. Bin ich nicht dort, so weigert sie sich zu bleiben. Sie weint dann so bitterlich, daß man gezwungen ist, sie gleich zurückzubringen."

Die zweite Stelle lautet:

„Ich war nahezu drei Jahre alt, als meine Mutter schrieb: . . . vor einigen Tagen fragte mich unsere kleine Thérèse, ob sie in den Himmel kommen werde. Ich antwortete: ‚Ja, wenn du recht brav bist.' Da entgegnete sie: ‚Ach, Mama, so käme ich in die Hölle, wenn ich nicht artig wäre? Aber ich weiß, was ich täte. Ich flöge mit dir fort, die du ja im Himmel wärest. Du müßtest mich dann fest in deinen Armen halten. Wie finge es der liebe Gott nur an, um mich von dir wegzunehmen?' Ich las in ihren Augen, daß sie gänzlich überzeugt war, der liebe Gott könne ihr nichts anhaben, wenn sie sich in den Armen ihrer Mutter verberge."

In diesen zwei Briefen treten die starken libidinösen Bindungen an beide Eltern klar hervor und auch die Ambivalenz im Verhältnis zu ihnen. Diese frühkindlichen Einstellungen sind auch ein Vorbild für viele ihrer späteren Reaktionen, obwohl später die Feindseligkeit besser larviert ist. Die Idee, daß sie zu Gott in den Armen ihrer Mutter fliege, ist eben jene Phantasie, die ihr Leben so beherrschte. Die bewußte Phantasie bricht vor der aufregenden Stelle der Begegnung mit Gott ab.

Versuchen wir eine Deutung der Phantasie, deren Herkunft aus dem Ödipuskomplex unverkennbar ist, so dürfen wir vermuten, daß wir hier eine Variante der uns aus Analysen gut bekannten Phantasie vor uns haben, im Mutterleib mit dem väterlichen Penis zusammenzutreffen und so am Koitus mit dem Vater teilzunehmen. In anderen Gestaltungen der Phantasie tritt die Vorstellung, daß sie im Mutterleib sei, noch klarer hervor. Vorstellungen über die Geburt sind mit dieser Phantasie eng verknüpft und Festtage, in denen göttliche Geburten gefeiert werden, — wie Weihnachten, — waren ihr besonders lieb.

Es war auch ihr Wunsch, Weihnachten ins Kloster aufgenommen zu werden. Der Tag, an dem sie ihr endgültiges Gelübde leistete, — der Tag der Vermählung mit Christus, — war das Fest der Geburt der Jungfrau Maria; sie schreibt:

„Mariä Geburt! Welch schönes Fest, um eine Braut Jesu zu werden! Das kleine, eintägige Marienkindchen war es, das dem Jesulein seine kleine Blume darbrachte."

Thérèse berichtet, ihre älteste Kindheitserinnerung sei folgende: Sie hört, wie man darüber redete, daß Pauline Nonne würde. Pauline war die zweitälteste Schwester. In der ausgeprägten religiösen Atmosphäre, in der sie lebte,

mußte sie genau gewußt haben, daß eine Nonne ein Mensch war, der wegging und in einer engen Verwandtschaft mit Gott zusammenlebte. Und gleich beschloß sie, daß sie auch Nonne sein werde. „So war es ihr Beispiel", fügt Thérèse hinzu, „das mich im Alter von zwei Jahren zu dem Gemahl der Jungfrauen hinzog." Pauline spielt in der Phantasie die Rolle der Mutter und leitet sie (trägt sie) zu einer sexuellen Beziehung zu Gott.

Um den Hintergrund dieser Phantasie zu begreifen, ist es gut, Thérèsens Reaktionen auf den Tod ihrer Mutter näher zu betrachten. Als die Mutter starb, hat Thérèse sie gleich ersetzt:

„An dem Tage, da die heilige Kirche die sterbliche Hülle unserer lieben Mama einsegnete, . . . waren wir fünf Schwestern in einem Zimmer beisammen und sahen einander traurig an. Dieser Anblick bewegte unser Kindermädchen und sie sagte zu Céline (der nächstältesten Schwester) und mir gewandt: ‚Ihr armen Kleinen, nun habt ihr keine Mutter mehr.' Da warf sich Céline Marie in die Arme und rief: ‚Du mußt nun Mama sein!' Ich war sonst gewöhnt, Célinens Beispiel zu folgen und hätte es auch diesmal in einer so gerechten Handlung tun sollen. Ich dachte aber, Pauline könnte sich kränken und verlassen fühlen, wenn sie kein Töchterchen hätte. So blickte ich sie zärtlich an, barg mein Köpfchen an ihrer Schulter und sprach: ‚Meine Mutter soll Pauline sein!'"

Hier haben wir es wieder mit der ambivalenten Einstellung zur Mutter zu tun; denn diese Geschichte enthält nicht nur die Wahl einer Mutter, sondern auch die Verwerfung einer solchen. „Ich sollte Céline nachgeahmt haben." Thérèse hält es für nötig, ihre Handlungsweise zu entschuldigen. Dies geschieht durch eine Projektion: „Pauline könnte sich kränken und verlassen fühlen"; das bedeutet: „Thérèse wird sich kränken und verlassen fühlen, wenn sie nicht das einzige Kind ist." Wenn man Pauline zur Mutter wählt, so hat man eine andere Mutter als Céline, so ist Céline als Konkurrentin bei der Mutter aus dem Wege geräumt und Marie, die Mutter-Imago, auch; weil Thérèse aber eine Mutter haben muß, einmal, weil sonst die Schuldgefühle zu stark wären, zweitens, weil sie an eine Mutter wegen ihrer Phantasie fixiert ist, muß sie die verstorbene gleich ersetzen. So konnte sie gewissermaßen ihr Über-Ich versöhnen, obwohl die Mutter tot war.

Thérèse hat diesen Mechanismus der Verwerfung einer Mutter und ihrer gleichzeitigen Ersetzung später noch wiederholt. Wir erinnern uns aus dem ersten Brief der Mutter, wie sehr das Kind sich mit Todeswünschen gegen sie beschäftigt haben muß. Der unbewußte Haß gegen die Mutter und die daraus resultierenden Schuldgefühle zeigten sich auch in einer starken Charakterveränderung, die sie nach dem Tode der Mutter durchmachte:

„Nach Mamas Tod änderte sich mein glücklicher Charakter vollständig. Sonst so lebhaft, so mitteilsam, wurde ich schüchtern, sanft und bis zum Übermaß empfindsam."

Thérèse war neuneinhalb Jahre alt, als Pauline (Oktober 1882) in das Karmeliterkloster zu Lisieux als Postulantin eintrat. Nach diesem Ereignis wurde Thérèse von einer schweren hysterischen Krankheit ergriffen, an der sie wahrscheinlich mehrere Monate litt:

„Ich . . . dachte im Grunde meines Herzens: ‚Pauline ist für mich verloren.' Im Leiden (wörtlich übersetzt: ‚an der Brust des Leidens') entwickelte sich mein Geist erstaunlich rasch und ich wurde schwer krank. Die Krankheit, von der ich befallen wurde, kam gewiß vom Neid des Teufels. Mit Ingrimm sah er wohl diesen Eintritt in den Karmel und wollte sich an mir für all den Schaden rächen, der ihm späterhin noch durch unsere Familie zugefügt werden sollte. Er wußte jedoch nicht, daß die Himmelskönigin treu über ihre kleine Blume wachte, ihr vom Himmel aus zulächle . . .

Zu Ende des Jahres 1882 wurde ich von beständigen, aber erträglichen Kopfschmerzen befallen. Sie hinderten mich nicht, meine Studien fortzusetzen. Das ging bis zum Pfingstfest 1883 so weiter. Da reiste Papa mit Maria und Leonie nach Paris und ließ Céline und mich unter der Obhut von Onkel und Tante zurück.

Eines Abends, als ich mit ersterem allein war, sprach er mir von Mama und frischte alte Erinnerungen mit solch zarter Liebe auf, daß es mich tief rührte und mir Tränen entlockte. Durch meine Empfindsamkeit ward er selbst bewegt. Er staunte, in diesem Alter bei mir die Gefühle wahrzunehmen, die ich kundgab, und beschloß, mir während der Ferien jede nur mögliche Zerstreuung zu verschaffen.

Der liebe Gott aber wollte es anders. Noch am selben Abend wurden meine Kopfschmerzen äußerst heftig und es befiel mich ein eigentümliches Zittern, das die ganze Nacht anhielt. Gleich einer wahren Mutter verließ mich meine Tante keinen Augenblick. Sie umgab mich während dieser Krankheit mit der zärtlichsten Sorgfalt und ließ mir die hingebendste, aufopferndste Pflege angedeihen.

Wer könnte den Schmerz unseres armen Vaters schildern, als er mich bei seiner Rückkehr von Paris in diesem verzweifelten Zustand fand . . . Der Tag von Paulinens Einkleidung rückte immer näher. Man vermied, in meiner Gegenwart davon zu sprechen, um mir kein Leid zu bereiten. Glaubte man doch, ich werde der Feier nicht beiwohnen können. Ich dagegen war im Grunde meines Herzens fest überzeugt, daß der liebe Gott mir den Trost schenken würde, meine liebe Pauline an diesem Tage wiederzusehen . . .

Ich wußte, daß Jesus seiner Braut nicht die Prüfung meiner Abwesenheit auferlegen werde, nachdem ihr schon die Krankheit ihres Töchterchens so zu Herzen gegangen war. In der Tat konnte ich mein geliebtes Mütterchen umarmen, mich auf ihren Schoß setzen, unter ihrem Schleier bergen und ihre süßen Liebkosungen entgegennehmen . . . Aber . . . diese Stunde war rasch

vorüber und bald hieß es, den Wagen besteigen, der mich weit vom Karmel führte ...

Am andern Morgen ergriff mich die Krankheit neuerdings. Es wurde so arg, daß ich nach menschlichen Berechnungen nie mehr gesunden sollte. Ich weiß nicht, wie ich ein so eigentümliches Übel beschreiben soll. Ich sagte Dinge, die ich gar nicht dachte. Dann wieder handelte ich wie von fremder Macht gezwungen und ganz gegen meinen Willen. Fast immer schien ich im Fieberwahn zu sein. Und doch weiß ich ganz gewiß, daß ich nicht einen Augenblick des Gebrauches der Vernunft beraubt war. Manchmal lag ich stundenlang in tiefer Ohnmacht, so daß ich nicht die leiseste Bewegung machen konnte. Trotzdem hörte ich alles, was um mich gesprochen wurde, selbst wenn man im Flüsterton redete. Ich erinnere mich dessen genau.

Und welche Schrecknisse verursachte mir der böse Feind! Ich fürchtete mich vor allem und jedem. Mein Bett schien mir von schauerlichen Abgründen umgeben. Manche Nägel an den Wänden meines Zimmers nahmen die grausige Gestalt großer, schwarzer, verkohlter Finger an, so daß ich vor Entsetzen aufschreien mußte. Eines Tages sah mich Papa schweigend an. Da verwandelte sich plötzlich der Hut, den er in der Hand hielt, in ein gräßliches Ungeheuer. Ich zeigte solches Grauen, daß mein armer Vater weinend hinausging.

... Marie verließ mich keinen Augenblick. Niemals äußerte sie Überdruß, obschon ich ihr so viel Mühe machte. Denn ich konnte es nicht ertragen, daß sie mich verließ. ... Ach, meine lieben Schwesterchen, welche Leiden verursachte ich euch damals ...

Eines Tages sah ich Papa in mein Zimmer treten. Er schien sehr bewegt, ging auf Marie zu und händigte ihr mit äußerst trauriger Miene einige Goldstücke ein. Zugleich bat er sie, nach Paris zu schreiben und eine Meßnovene für die Genesung seiner armen kleinen Königin in der Kirche Unserer Lieben Frau vom Siege zu besorgen. Oh, wie rührte mich sein Glauben und seine Liebe. Wie gern wäre ich aufgestanden und hätte ihm gesagt, daß ich genesen sei. Aber ach! Meine Wünsche vermochten kein Wunder zu wirken! Und doch bedurfte es eines gar großen, um mich dem Leben zurückzugeben! Dieses Wunder hat Unsere Liebe Frau vom Siege vollständig bewirkt.

Am Sonntag, in der Novene, war Marie in den Garten gegangen. Nur Leonie (die dritte Schwester) saß lesend am Fenster. Nach einigen Minuten begann ich fast unhörbar ‚Marie, Marie!' zu rufen. Leonie war gewohnt, mich stets ächzen zu hören und achtete nicht darauf. Da rief ich, so laut ich konnte. Marie eilte sofort herbei. Ich sah sie ganz deutlich eintreten, erkannte sie aber zum erstenmal nicht. Ich spähte um mich herum, warf einen angstvollen Blick in den Garten und begann neuerdings zu rufen: ‚Marie, Marie!'

Dieser unerklärliche gewaltsame Kampf war ein unbeschreibliches Leiden. Marie mag dabei noch mehr ausgestanden haben als ihre arme kleine Thérèse. Nach vergeblichen Versuchen, sich kenntlich zu machen, wandte sie sich Leonie zu, sagte ihr leise einige Worte und verschwand dann bleich und zitternd.

Bald darauf trug mich meine kleine Leonie zum Fenster. Da sah ich Marie im Garten langsam auf und ab gehen, ohne daß ich sie jedoch gleich

erkannte. Sie streckte mir die Arme entgegen, lächelte mir zu und rief mit aller Zärtlichkeit: ‚Thérèse! Meine kleine Thérèse!‘ Auch dieser Versuch blieb erfolglos. Weinend kniete sich nun meine liebe Schwester an meinem Bette nieder, wandte sich zur gebenedeiten Statue (der heiligen Jungfrau) und flehte mit der Angst und Liebe einer Mutter, die die Genesung ihres Kindes durchaus erlangen will, zur seligsten Jungfrau. Leonie und Céline waren ihrem Beispiel gefolgt. Ein gemeinsamer Aufschrei voll des Glaubens stieg zum Himmel auf und durchdrang die Wolken . . .

Plötzlich belebte sich die Statue! Die allerseligste Jungfrau ward schön . . . Ihr Antlitz strahlte in unaussprechlicher Milde, Güte und Zärtlichkeit. Was mich aber bis ins Innerste der Seele ergriff, war ihr entzückendes Lächeln. Jetzt wichen alle Leiden . . .

Die allerseligste Jungfrau näherte sich mir! Sie hat mir zugelächelt . . . Ohne jede Anstrengung erkannte ich meine teure Marie . . .

Ihr . . . verdanke ich die unaussprechliche Gunst eines Lächelns der seligsten Jungfrau . . . Ja, die kleine Blume sollte neu aufleben.[1] Ein leuchtender Strahl ihrer süßen Sonne hatte sie erwärmt und für immer von ihrem grausamen Feinde befreit!“

Thérèsens Beschreibung ihrer Krankheit zeigt uns ihren Ödipuskomplex mit wunderbarer Klarheit. Die ganze Krankheit zeigt auch dieselbe Einstellung zu den Eltern, die aus den zwei Briefen der Mutter hervorging, und bringt wieder die Leitphantasie.

Die Kopfschmerzen beginnen, als Pauline das Haus verlassen will, um sich mit Christus zu vermählen. Wir erinnern uns daran, daß Pauline die Schwester ist, die sie sich an Mutterstelle gewählt hatte. Die Sache liegt so: Wenn Pauline vom Hause weggeht, ist für das Unbewußte Thérèsens der Weg zum Vater frei. Darum will Thérèse unbedingt mit Pauline ins Kloster eintreten, um sich aus einer unerträglichen Versuchungssituation zu retten. Die Mutter ist beseitigt, die Haßwünsche sind erfüllt, jetzt drängen auch die libidinösen auf den Vater gerichteten Regungen verstärkt nach Befriedigung. Aus dem sich daraus ergebenden Konflikt flüchtet Thérèse in ihre hysterische Erkrankung. In dieser erlebt sie sowohl die vom Über-Ich verbotene Befriedigung als auch die von ihm geforderte Strafe.

Wenden wir uns zur Beschreibung der Krankheit, um sie in ihrer Beziehung zu der uns beschäftigenden Phantasie zu studieren: Ganz am Anfang der Krankheit findet sich Thérèse „an der Brust des Leidens“, das ist in den Armen ihrer Mutter, und wird vom Teufel angegriffen. Aber der Teufel kann ihr nichts anhaben, da die himmlische Mutter sie bewacht. „‚Ach, Mama! so käme ich in die Hölle, wenn ich nicht artig wäre? Aber ich

1) Französisch *renaître*.

weiß, was ich täte. Ich flöge mit dir fort, die du ja im Himmel wärest. Du müßtest mich dann fest in deinen Armen halten. Wie finge es der liebe Gott an, mich von dir wegzunehmen?' Ich las in ihren Augen, daß sie gänzlich überzeugt war, der liebe Gott könne ihr nichts anhaben, wenn sie sich in den Armen ihrer Mutter verberge."

Der schwere Ausbruch der Krankheit ist von einer Unterhaltung eingeleitet, in der der Onkel mit ihr über die tote Mutter spricht. Der Vater und die älteren Schwestern sind abwesend. Thérèse sitzt abends allein mit dem Onkel und die Unterhaltung unter vier Augen hat die inzestuösen Gelüste, die Feindseligkeit gegen die Mutter und die Schuldgefühle belebt. Die Folge ist, daß sie die Nacht in larvierter sexueller Erregtheit verbringt und die Tante zwingt, bei ihr zu sein. „Gleich einer wahren Mutter verließ mich meine Tante keinen Augenblick."

Aber auch die Anwesenheit der Mutter (= Tante) kann sie vor Schuld und Strafe nicht befreien und ihr Kopfweh wird ärger.

Untersuchen wir die Inszenierung der Phantasie am Tage von Paulinens Einkleidung näher. Thérèse identifiziert sich mit der Schwester und deren Phantasie von der Vermählung mit Christus. Pauline soll ihr zu einem — wenn auch nicht realen, sondern phantasierten — sexuellen Verhältnis zum Vater (= Gott) verhelfen. Deshalb muß sie am Tage ihrer imaginären Verlobung mit Christus dabei sein. Thérèse beschreibt diese Ereignisse zwölf bis dreizehn Jahre, nachdem sie sich ereignet hatten; was ihr von den ganzen Geschehnissen dieses Tages am meisten im Gedächtnis geblieben ist, ist, daß sie sich auf Paulinens Schoß setzte, deren Verlobungsfeier eben vollzogen wurde, und sich unter ihrem Schleier verbarg. Es ist eine deutliche Darstellung der Phantasie, daß Mutter und Kind wieder eins geworden sind; das Kind ist wieder im Mutterleib. Wenn man das fertigbringen kann, dann darf man auch mit dem Vater verkehren. Und: Wenn sie mit Pauline eins sein könnte, dann wäre auch sie in der Sicherheit des Klosters.

Leider entspricht das alles der Wirklichkeit gar nicht. Thérèse darf nicht in dem Kloster bleiben. Der geliebte Vater ist zu Hause und die schützende, gehaßte Schwester (= Mutter) ist fort, so ist Thérèse allein mit Vater (= Gott) zusammen. Thérèsens Krankheit verschlimmert sich.

Da wendet sich der verzweifelte Vater an die heilige Mutter Gottes. Mit dieser Maßnahme traf er unbewußt gerade das Richtige. Das Kind, das zu Hause inmitten seiner Familie lebt, bleibt durch die Krankheit dennoch abgesondert von ihr. Nun wendet sich der Vater an die heilige Jungfrau — an die Mutter — und bittet, daß sie ihm das Kind zurück-

gebe. Der Vater nähert sich der Mutter aus Liebe zum Kind. Er gibt ihr Geld (= Samen), so daß das Kind „neu auflebe" (wie Thérèse es ausdrückt). Das heißt: der Vater verkehrt mit der Mutter um des Kindes willen; das Kind soll geboren werden. Die Mutter (= Kirche) nimmt das Geld (= Samen) an. In diesem Zusammenhang beginnt Thérèse von ihrer Heilung zu sprechen, die sie Unserer Lieben Frau vom Siege zuschreibt.

Der Verlauf der Heilung führt geradeswegs zu den zwei zuerst zitierten Briefen. Sie kann Marie nicht sehen, was so viel heißt wie: Marie ist tot. „Der kleine Liebling ist nicht von mir zu trennen. . . . Bin ich nicht . . . im Garten, so weigert sie sich zu bleiben. Sie weint dann so bitterlich, daß man gezwungen ist, sie gleich zurückzubringen." „O Mütterchen, liebes, armes Mütterchen, wie gern wollte ich, daß du stürbest . . . ich möchte ja nur, daß du in den Himmel kommst." Aber die Mutter, die im Himmel ist, trägt das Kind zu dem Vater. Die Heilung erfolgt, indem die Schwestern für Thérèse beten. Die Statue benimmt sich fast ebenso wie Marie. Marie streckt die Arme Thérèse entgegen und lächelt; die Statue der himmlischen Maria nähert sich Thérèse und lächelt. Sie verdankt ihre Heilung Marie, der Schwester (und Mutter) und Maria, der himmlischen Mutter, — das ist die Mutter, die im Himmel ist, — und so sollte „die kleine Blume" „neu aufleben . . . für immer von ihrem grausamen Feinde befreit". Sie hat sich auch als dreijähriges Kind mit einer Umkehrung geholfen. In dem Briefe der Mutter steht: „Sie war fest überzeugt, der liebe Gott könne ihr nichts anhaben, wenn sie sich in den Armen ihrer Mutter verbirgt." Doch trägt sie die Mutter zu Gott.

Die Leiden der Schwestern bedeuten natürlich für die feindseligen Strebungen Thérèsens Befriedigung, weshalb sie auch von ihrem Über-Ich so strenge bestraft wird, obwohl sich das bewußte Gewissen schuldlos fühlt, denn sie ist krank und kann sich nicht helfen.

Wir können deuten, daß Thérèse in der Ohnmacht, in die sie in ihrer Krankheit fiel, sowohl das Kind im Mutterleibe als auch die tote, unbewegliche Mutter im Sarge darstellte. Sie stellt den Zustand dar, durch den sie in den Himmel kommt. Viele Jahre später, als sie an dem Sterbebett der Priorin Mutter Genoveva wachte, verfiel sie in einen Zustand von starrer Teilnahmslosigkeit. Sie erwachte aus ihr in dem Augenblick des Todes der Priorin. Diesen Tod nennt sie „die Geburt für den Himmel".

„An dem Tage, da diese verehrte Mutter die Verbannung mit der Heimat vertauschte, empfing ich eine ganz besondere Gnade. Zum ersten Male stand ich an einem Sterbebett. Wahrhaftig, es war ein entzückendes Schauspiel.

Während der zwei Stunden aber, die ich am Lager der heiligen Sterbenden zubrachte, hatte sich eine gewisse Teilnahmslosigkeit meiner bemächtigt. Das schmerzte mich. Im Augenblick der Geburt unserer Mutter für den Himmel veränderte sich jedoch meine innere Stimmung vollständig. Mit einem Schlag fühlte ich mich von unaussprechlicher Freude und Andachtsglut erfüllt, als hätte die glückliche Seele unserer Mutter mir etwas von der Wonne mitgeteilt, die sie bereits genoß. Ich bin ja gänzlich davon überzeugt, daß sie geradeswegs in den Himmel einging."

So phantasiert sich Thérèse als eine Nutznießerin dieser Zusammenkunft (= Koitus) der Mutter mit dem Vater (= Gott) im Himmel.

Kurz nach diesem Tode träumte Thérèse folgendes:

„Die heilige Mutter (Genoveva) schenkte jeder von uns etwas, das ihr gehört hatte. Als die Reihe an mich kam, fürchtete ich, nichts zu erhalten, denn ihre Hände waren leer. Sie blickte mich aber mit Zärtlichkeit an und wiederholte dreimal: ‚Ihnen hinterlasse ich mein Herz.'"

Thérèse hat drei Träume für wichtig genug gehalten, um sie in ihrer Lebenserzählung aufzubewahren. Der erste stammt aus der Kindheit und hängt, nach dem manifesten Inhalt zu urteilen, nicht mit der Phantasie, die uns beschäftigt, zusammen. Der zweite Traum ist der eben zitierte; schließlich ist noch ein dritter Traum aufgezeichnet, der mit dem zitierten Traum und dem Thema dieser Arbeit zusammenzuhängen scheint. Er stammt wahrscheinlich aus dem letzten Jahre ihres Lebens.

„Gegen Morgen, es war der 10. Mai, sah ich mich beim ersten Aufleuchten des Morgenrotes während des Schlafes *in einer Galerie, in der ich allein mit unserer Mutter auf- und abging. Ohne zu wissen, wie sie hereingekommen seien, erblickte ich plötzlich drei mit Mantel und Zeremonienschleier bekleidete Karmeliterinnen. Ich begriff, daß sie aus dem Himmel kämen. ‚Wie glücklich wäre ich, das Antlitz einer dieser Karmeliterinnen zu sehen', dachte ich da. Als hätte sie mein Gebet vernommen, ging die größte der Heiligen auf mich zu. Ich fiel auf die Knie. O Glück, sie lüftete den Schleier, oder vielmehr sie hob ihn ein klein wenig und bedeckte mich damit. Sofort erkannte ich die ehrwürdige Mutter Anna von Jesus, die Gründerin des Karmel in Frankreich. Ihr Antlitz war von vergeistigter Schönheit. Kein Lichtstrahl ging von ihm aus. Dennoch sah ich trotz des dichten Schleiers, der uns beide bedeckte, dieses himmlische Angesicht von unaussprechlich sanftem Lichte erhellt, das es selbst zu erzeugen schien.*

Die Heilige überhäufte mich mit Liebkosungen. Da ich mich so zärtlich geliebt sah, wagte ich zu fragen: ‚O meine Mutter, ich flehe Sie an, sagen Sie mir, wird mich der liebe Gott lange hienieden lassen? Wird er mich bald holen?' Sie lächelte liebevoll und sprach: ‚Ja, bald, bald, ich verspreche es dir.' ‚Meine Mutter', fügte ich bei, ‚sagen Sie nur noch, verlangt der liebe Gott nichts anderes von mir als meine kleinen, armseligen Werke und meine Be-

gierden; ist er mit mir zufrieden?' In diesem Augenblick erglänzte das Antlitz der ehrwürdigen Mutter in neuem Lichte, und sein Ausdruck schien mir unvergleichlich zärtlicher. Sie sagte: ,Der liebe Gott verlangt nichts anderes von dir: er ist zufrieden.' Jetzt faßte sie meinen Kopf mit beiden Händen und überschüttete mich mit Liebkosungen, deren Süßigkeit ich nicht wiederzugeben vermag. Mein Herz war voll Freude. Nun erinnerte ich mich aber meiner Schwestern und wollte ihnen einige Gnaden erbitten.“

„Ach, da erwachte ich! Ich konnte meinen Seelenjubel gar nicht ausdrücken.“

Die mütterliche Natur dieser Traumfigur ist sehr klar. Sie ist ja die größte der Karmeliterinnen und sozusagen die Mutter aller Karmeliterinnen Frankreichs. Thérèse fragt sie, wie in der frühen Phantasie die Mutter, über den Zustand ihrer Seele und gibt sich eine befriedigende Antwort. Sie gebraucht dieselbe Symbolik des Schleiers, die sie an Paulinens Einkleidungstag gebraucht hat: Sie wird unter den Schleier aufgenommen und verborgen. Hier ist wohl dieselbe Deutung am Platz, die wir dort gegeben haben. Eine Bemerkung zu diesem Traume lautet:

„Beim Erwachen glaubte . . . ich, daß es einen Himmel gibt, und daß dieser Himmel mit Seelen bevölkert ist, die mich lieben und als ihr Kind betrachten. Dieser Eindruck verbleibt meinem Herzen und ist um so süßer, als mir bis dahin die ehrwürdige Anna von Jesus, ich möchte fast sagen, gleichgültig gewesen war.“

Der Traum versichert Thérèse, daß die Mutter, obwohl sie ihr gegenüber „gleichgültig“ = feindselig gewesen war, sich um sie kümmere. So vertröstet sich Thérèse wieder mit ihrer alten Phantasie (und gewiß auch noch mit anderen, die in dem Traume verborgen sind).

Man kann nicht daran zweifeln, daß diese Phantasie einen großen Anteil an ihrer Lebensgestaltung hatte. Nachdem Thérèse für ihren Plan, Karmeliterin zu werden, von ihrem Vater die Erlaubnis erhalten hatte, ereignet sich folgendes:

„(Der Vater) näherte sich einer niedrigen Mauer und zeigte mir weiße, lilienartige Blümchen. Er pflückte deren eines, gab es mir und erklärte mir, mit welcher Sorgfalt der Herr es erblühen ließ und bis auf den heutigen Tag behütet hat. Ich glaubte meine eigene Geschichte zu hören, so groß war die Ähnlichkeit zwischen dem Blümchen und der kleinen Thérèse. Das Blümchen schien bestimmt, in einem anderen, fruchtbaren Boden weiterzuleben . . . Ich klebte meine kleine weiße Blume auf ein Bild Unserer Lieben Frau vom Siege. Die seligste Jungfrau lächelt ihr zu und das Jesukindlein scheint sie in der Hand zu halten. Sie befindet sich noch immer dort.“

Dieselbe Dreifaltigkeit: Eine Mutter, die das Kind (= Blümchen) in den Armen hält und zum Vater (= Gott = Jesus) trägt. Hier ist auch klar, daß

die Mutter das Kind vom Vater empfängt; und hier liegt auch wohl die Gleichung Kind = Penis vor.

In der Nacht vor der Ablegung ihres Gelübdes hatte sie eine Phantasie, die sie folgendermaßen darstellt:

„Während der gewöhnlich so süßen Nachtwache, die dem Morgenrot des großen Tages vorausgeht, erschien mir plötzlich mein Beruf als ein Traum, ein Wahngebilde. Der böse Feind — denn der war es — flößte mir die sichere Überzeugung ein, das karmelitanische Leben passe gar nicht für mich; ich betrüge die Oberin, wenn ich einen Lebensweg einschlage, zu dem ich nicht berufen sei . . . Wie vermöchte ich meine Bedrängnis zu schildern? Was sollte ich in solcher Lage beginnen? Ich entschied mich für das Beste; diese Versuchung ungesäumt unserer Meisterin zu entdecken. Ich bat sie also, den Chor zu verlassen und enthüllte ihr voll Beschämung meinen Seelenzustand. Zum Glück war sie scharfsichtiger als ich. Sie begnügte sich damit, über mein Geständnis zu lachen und beruhigte mich vollständig."

Der Name, den sie als Nonne annahm, lautet: „Thérèse vom Kinde Jesus." Sie unterhielt sich mit der Priorin und hatte eben für sich gedacht, daß sie diesen Namen gerne erhalten möchte, als die Priorin ihr ihn vorschlug. Dieses Zusammentreffen ihres Wunsches mit dem Vorschlag der Priorin erfüllte sie mit der größten Freude. Sie hielt den Vorfall für „eine zärtliche Aufmerksamkeit ihres wohlgeliebten kleinen Jesus" und da die Muttervertreterin diesen Namen vorschlug, vermittelte sie zwischen Thérèse und Christus. In der Phantasie, die wir studieren, vermittelt die Mutter zwischen Thérèse und Gott. Wir müssen auch daran denken, daß die Stifterin des unbeschuhten Karmeliter-Frauenordens, die große Santa Thérèse, ihre Schutzheilige war. Nahm sie also diesen Namen „Thérèse vom Kinde Jesu" an, so behielt sie ihren alten Namen, blieb so das Kind und wurde zugleich die Mutter; war also durch das Symbol des Namens Kind und Mutter in einem, d. h. das Kind in der Mutter.

Für ein Mädchen, das Todeswünsche gegen die Mutter abwehrt, indem sie sie nicht aus den Augen läßt, muß das Klosterleben besonders geeignet sein. Denn hier gibt es Mütter und immer wieder Mütter. Bei Thérèse war dies noch in besonderem Maße der Fall, denn Pauline und Marie waren ja schon Nonnen im Karmel zu Lisieux und Céline folgte ziemlich bald. Für Thérèse mußte es auch eine Genugtuung bedeuten, daß die Mütter die Novizen den Weg zum Himmel lehren.

Sie hatte auch dort Gelegenheit, ihre Ambivalenz zu äußern. Sie spricht wenig mit ihren geliebten leiblichen Schwestern und sie gewöhnt sich, die Nonnen aufzusuchen, die ihr unangenehm sind. Sie entgeht ihrem Schuldgefühl,

indem sie sich desselben Mechanismus bedient wie am Begräbnistag ihrer Mutter, als sie Pauline statt Marie an Mutterstelle wählte: Sie verwirft eine Mutter, nämlich hier die bewußt geliebten und unbewußt gehaßten leiblichen Schwestern, und ersetzt sie gleich durch ihr bewußt unangenehme Mutterfiguren, die sie mit großer Liebe behandelt, um sie zu versöhnen und ihre eigenen Schuldgefühle zu beschwichtigen.

Während der ganzen Klosterzeit klingt die ursprüngliche Phantasie vom dritten Jahre immer wieder durch. So sagt sie einmal zu der Priorin: „Meine Mutter, Sie sind der Kompaß, den mir Jesus gab, um mich sicher an das himmlische Gestade zu geleiten.“ Sie redet immer von sich als „klein“. Sie nennt sich am liebsten „die kleine Blume“, aber auch „der kleine Pinsel“, „ein kleines Spielzeug“, „das kleine Opfer“. Ihr „Weg“ ist ein „kleiner Weg“; er ist der „Weg der geistigen Kindheit“.

„Es war immer mein Wunsch, heilig zu werden, . . . ich darf, obwohl so klein, nach der Heiligkeit streben . . . auf einem kleinen . . . einem ganz neuen, kleinen Weg in den Himmel zu kommen. Wir leben in einem Jahrhundert der Erfindungen . . . bei den Reichen ersetzt ein Lift in vorteilhafter Weise die Stiege. Auch ich möchte einen Lift entdecken, der mich zu Jesus emportrüge, denn ich bin zu klein, um die steile Stufenleiter der Vollkommenheit emporzuklimmen.“

In einer Beschreibung eines Seelenzustandes schreibt Thérèse:

„Da rief ich im Übermaß meiner überquellenden Freude aus: ‚O Jesus, meine Liebe. Endlich fand ich meinen Beruf! Mein Beruf ist die Liebe. Ja, ich habe meinen Platz im Schoß der Kirche gefunden und diesen Platz hast du, mein Gott, mir angewiesen: Im Herzen meiner Mutter, der Kirche, werde ich die Liebe sein! So werde ich alles sein. Mein Traum wird sich verwirklichen.‘“

Eine amüsante Geschichte beweist uns, wie sehr diese Phantasie ihr Selbstgefühl befriedigte. Durch die Nachricht von der Verlobung einer Cousine, mit der sie in der Kindheit viel gespielt hatte, waren ihre libidinösen Wünsche gesteigert. Sie schreibt:

„Von neuem Eifer beseelt, suchte ich mehr denn je in all meinem Tun und Lassen dem himmlischen Bräutigam, dem König der Könige, zu gefallen . . . Ich hatte die Vermählungsanzeige meiner Cousine gelesen und unterhielt mich damit, folgende Einladungskarte zu verfassen. Ich las sie den Novizinnen vor (sie war zu dieser Zeit Novizenmeisterin), um sie auf das aufmerksam zu machen, was mich selbst so sehr ergriffen hatte; wie gering nämlich die Herrlichkeit einer irdischen Vermählung gegen die Würde einer Braut Jesu ist: ‚Gott, der Allmächtige, Schöpfer des Himmels und der Erde, Beherrscher der Welt, und die höchst glorreiche Jungfrau Maria, die Königin des himmlischen Hofes,

würdigen sich, Ihnen Mitteilung zu machen von der geistigen Vermählung ihres erhabenen Sohnes Jesus, Königs der Könige und Herrn der Herrscher, mit der kleinen Theresia Martin, nunmehr Frau und Herrin der ihr von ihrem göttlichen Bräutigam als Morgengabe dargebrachten Königreiche der Kindheit Jesu und seiner Passion, woher ihre Adelsprädikate, vom Jesuskind und vom heiligen Antlitz, genommen sind. Wir konnten Sie nicht zur Hochzeitsfeier einladen, die auf dem Berge Karmel am 8. September 1890 gehalten wurde, da nur dem himmlischen Hofe Zutritt gestattet war. Indes bitten wir Sie, sich nichtsdestoweniger bei dem nach erfolgter Rückkehr von der Hochzeitsreise stattfindenden Feste einzufinden. Dieses wird morgen, am Tage der Ewigkeit, gefeiert, an welchem Tage Jesus auf den Wolken des Himmels im Glanze seiner Herrlichkeit kommen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten. Da die Stunde ungewiß ist, werden Sie gebeten, sich bereitzuhalten und wach zu sein."

Ihr Vater starb 1894, als sie einundzwanzig Jahre alt war. Einige Jahre vor seinem Tode hatte sich Herr Martin in einem Augenblick religiöser Überschwänglichkeit in einer Kirche der heiligen Jungfrau Gott als „Schlachtopfer" angeboten. Ein Jahr nach seinem Tode opfert sich Thérèse auch als „Schlachtopfer der barmherzigen Liebe Gottes". In dieser Form der Identifizierung leistet sie ein Stück Trauerarbeit und befriedigt zugleich ihr Strafbedürfnis und ihr Liebesbedürfnis. Da jetzt Vater und Mutter im Himmel vereinigt sind, ist die ursprüngliche Eifersuchtssituation wiedergegeben. So muß Thérèse ihre alte Phantasie zur Erfüllung treiben. Sie muß nunmehr trachten, auch in den Himmel zu gelangen und so hetzt sich Thérèse durch Vernachlässigung ihrer Gesundheit in den Tod. Es gelang ihr, zweieinviertel Jahre nach ihrem „Selbstopfer" zu sterben.

Die Geschichte der letzten Monate ihres Lebens ist leider nicht von ihrer Hand und so erfahren wir in dieser Zeit weniger von der Phantasie, die wir verfolgen. Eine Version, die aufgezeichnet ist, zeigt auch ihre Sehnsucht, in den Himmel zu kommen:

„Eines Tages sagte sie zur Mutter Priorin: ‚Meine Mutter, erlauben Sie mir, bitte, zu sterben' . . . Und da ihre Bitte abgeschlagen wurde, sprach sie: ‚Ich weiß, daß der liebe Gott eben jetzt solches Verlangen nach einer kleinen Traube hegt, die ihm niemand geben will, daß er sich wohl gezwungen sehen wird, sie zu stehlen . . . Ich bitte nur die seligste Jungfrau, ihren Jesus an den Namen ‚Dieb' zu erinnern, . . . damit er nicht vergesse, mich zu stehlen.'"

Während ihrer ganzen Krankheit wandte sie sich mit einer besonderen Verehrung an die heilige Jungfrau.

„Einmal flehte sie nachts die Krankenwärterin an, ihr Bett mit Weihwasser zu besprengen. ‚Der Teufel ist um mich herum. Ich sehe ihn nicht, aber ich

fühle ihn . . . Er quält mich und hält mich wie mit eiserner Hand fest . . . Er steigert meine Übel, damit ich verzweifle . . . und ich vermag nicht zu beten. Ich kann nur die seligste Jungfrau anblicken und Jesus.'"

Ihre letzten Worte waren: „Mein Gott, ich liebe dich." Dann öffnete sie die Augen und heftete sie auf eine Stelle oberhalb der Muttergottesstatue und starb.

Man liest mit Interesse den Bericht: „Ihre übernatürliche Auffassung der Dinge" bewirkte, daß „sie sich glücklich wähnte", in den Armen einer anderen Priorin und nicht in den Armen ihrer Schwester Pauline zu sterben, „um so den Glaubensgeist noch mehr betätigen zu können", oder vielleicht, um noch einmal eine Mutter zu verstoßen und zugleich eine neue zu erwählen, denn sie muß ja von einer Mutter zu Gott getragen werden.

Der Hauptmechanismus dieser Phantasie scheint eine sehr weitgehende Identifizierung mit der Mutter zu sein oder auch mit dem Genitale der Mutter. Der ökonomische Wert der Phantasie ist enorm. Thérèse erreicht durch sie die Befriedigung ihrer inzestuösen Triebe. Zugleich dient die Phantasie als Reaktion gegen die gegen die Mutter gerichteten Todeswünsche, denn sie behält sie und hält sich an sie, wie sie es in der zwanghaften Liebe der Frühkindheit tat, und wie sie auch Marie während ihrer Krankheit im neunten Jahre bei sich festhielt: aber der Zweck der Todeswünsche ist doch erreicht, denn sie verkehrt ja mit dem Vater. Ihr Sieg ist vollständig, denn die Mutter ist keine gefährliche Nebenbuhlerin mehr, sondern eine dienstfertige Helferin. Ein Satz, wie „Die Königin des Himmels wachte über ihre kleine Blume" ist durchdrungen von einer exquisiten Ironie, denn die Sachlage ist „entweder du und ich oder weder du noch ich". Sollte die mütterliche Eifersucht Thérèsens Befriedigung mit dem Vater verhindern, dann muß die Mutter selbst ihre Befriedigung entbehren; wenn andererseits die Mutter ihrem Begehren nachgibt, so ist doch Thérèse die Hauptnutznießerin. Und sie ist ganz und gar schuldlos: Es ist ja die Mutter, die sich (und damit Thérèse) dem Vater hingibt.

Die Phantasie scheint der frühphallischen Phase anzugehören, in der der Penis des Vaters für das kleine Mädchen noch wichtiger ist als der Vater selbst; und manche Gestaltungen der Phantasie zeigen eine Identifizierung Thérèse = väterlicher Penis, eine Tatsache, auf die ich mit einem Beispiel aufmerksam gemacht habe. In der Phantasie sieht man noch nicht den Wunsch, ein Kind vom Vater zu haben, obwohl dieser Wunsch bei Thérèse keineswegs fehlt. Außerdem gibt die Phantasie Thérèse die Möglichkeit, ihre homosexuellen Tendenzen auszudrücken.

Es gibt in manchen Darstellungen dieser Phantasie eine Spaltung der Vaterfigur: Er ist einmal Teufel und dann wieder Gott. Zum Teufel wird er vermutlich, wenn die sexuellen Strebungen zu nahe ans Bewußtsein herankommen: wenn sich das Ich aber vom Über-Ich, das hauptsächlich aus einer Identifizierung mit der Mutter stammt, geschützt fühlt, und die sexuellen Gelüste nur in sublimierter Form erscheinen, dann wird er zu Gott, und das Ich darf zu ihm hinstreben.

Das Fest der Midinetten

Von

Otto Marbach

Paris

„Midinette, Cathérinette . . . Tu te marièras!“

Wer in der zweiten Novemberhälfte, zumal der letzten Jahre, mit einiger Aufmerksamkeit durch die Straßen von Paris ging, entsinnt sich gewiß der merkwürdigen, geputzten, gelb-grünen Hauben in den Schaufenstern der Modistengeschäfte und bestimmter Warenhäuser, der Ansichtskarten mit Haubenbildern und dazugehörigen Verslein und der Blumenverkaufsstände voll Orangenblüten. Und wer am 25. November durch das Quartier Madeleine, die rue de la Paix, den plâce Vendôme, das Viertel um die Oper und die Champs Elysées kam, bemerkte gewiß, daß die Fenster der großen Modehäuser festlich erhellt und die Säle geputzt waren, hörte Tanzmusik und sah die jungen Arbeiterinnen und Verkäuferinnen, die Schneiderinnen, Modistinnen und Mannequins haubengeschmückt in Ballkleidchen oder in allerhand Verkleidungen tanzen, lachen und Schaumwein trinken. Blieb man, einer von vielen, vor diesen Häusern stehen und sah die Mädchen von Zeit zu Zeit auf den Balkon treten, der Menge Kußhände zuwerfen, Scherzworte auffangen und erwidern, so mußte es dem Unbefangenen auffällig scheinen, daß sie fast nur männliche Verkleidungen gewählt hatten (Matrosenuniformen, Türkenhosen und Fez, Frack und Instrumente des Jazzbandmusikers, besonders das Saxophon, Peitsche und Tracht des Zirkusreiters oder Jockeis). Ging man abends und nachts durch das Quartier latin, über die großen Boulevards oder durch die Gassen von Montparnasse oder Montmartre, so begegnete man Scharen jener Midinetten, die Hauben kühn auf dem Kopf, Arm in Arm mit Freundinnen oder Freunden. Und was auf offener Straße beginnt, setzt sich in geschlossenen Lokalen gesteigert

fort. Nicht nur im traditionellen alten Tanzlokal der Midinetten, der „Moulin de la galette“, auch in all den zahlreichen kleinen Volkskaffeehäusern, wo Kaffee, Wein, Schnaps und Unterhaltung verzapft wird. Man tanzt, man singt, man ißt und trinkt. Tauchen neue Gesichter mit neuen Hauben auf, so werden sie von den Versammelten mit einem Lied begrüßt, dessen Refrain baldige Ehe in Aussicht stellt: „*Tu te marièras!*“ Das Lachen, Schreien und Singen klingt immer ausgelassener. Die Begleiter der Mädchen werden in Anspielungen, Gesten und Benehmen immer eindeutiger.

*

Man versicherte mir, daß sich das Fest stets innerhalb der maßvollen Grenzen einer harmlosen Fröhlichkeit gehalten habe und erst in der Nachkriegszeit in bedenkliche Nähe einer öffentlichen Orgie gerückt sei. Die öffentliche Meinung, wie sie sich in der Tagespresse kundgibt, schiebt die Schuld an gewissen Zügellosigkeiten „rohen Rüpeln aller Art“ zu, „die glauben, sich unter dem Vorwand der Fröhlichkeit ihre Flegeleien gestatten zu können“. Wir führen eine solche Äußerung in wörtlicher Übersetzung an, da sie zeigt, daß der Orgiencharakter des Festes allgemein gefühlt wird: „Während dieser letzten Jahre wurde dieses Fest zu einer sehr abstoßenden öffentlichen Orgie . . . Es war dies die Schuld aller möglichen Flegel, die sich gestatten zu dürfen glaubten . . ., brutal herumzustoßen unter dem Vorwand . . . der Fröhlichkeit. Nach und nach wurden auch die Vernünftigsten von ihrer Grobheit angesteckt. Mehr braucht es nicht, um das Animalische in einer Menge zu entfesseln . . . Der gute Ruf von Paris und seiner kleinen Arbeiterinnen hatte nichts durch die Schauspiele zu gewinnen, die man in jenen Tagen in unseren Straßen sehen konnte.“ („Excelsior“, 25. November 1929.)

*

Der 25. November ist der Tag der heiligen Katharina von Alexandrien, die, der Legende zufolge, an diesem Tag gemartert und hingerichtet wurde. Die Midinetten, die sich am 25. November eine Haube aufsetzen, tanzend und singend über die Boulevards ziehen, heißen der Heiligen zu Ehren: Katherinetten (Cathérinettes). Die heilige Katharina von Alexandrien ist Schutzpatronin aller Jungfrauen; das Fest trägt samt seinen symbolischen Veranstaltungen weiblichen Charakter und wird von einer Masse weiblicher Individuen gefeiert.

Die analytische Untersuchung dieses Stoffes, der Legende von der Schutzheiligen und ihrer Beziehungen zu ihrer „Gemeinde“ eröffnet uns somit

die seltene Gelegenheit, in die verborgenen seelischen Zusammenhänge, die einer weiblichen Gemeinschaft zugrunde liegen, Einblick zu nehmen.

*

Zunächst die Legende der heiligen Katharina. Wir stellen ihre manifeste Gestalt in letzter Fassung dar, beobachten aber dabei eine gewisse Gliederung, indem wir Vorgeschichte, Mittelteil und die eigentliche Geschichte des Martyriums unterscheiden.

Vorgeschichte: Die heilige Katharina ist die Tochter des heidnischen Königs Kostus. In Alexandrien, wo sie im letzten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts zur Welt kam, wird sie mehr als Knabe denn als Mädchen erzogen. Die besten Meister unterrichteten sie in den freien Künsten und in aller heidnischen Wissenschaft. Da stirbt ihr Vater. Die Edlen des Landes fordern sie auf, sich zu verheiraten und dem Land einen Herrscher zu geben. Sie widersteht ihrem Drängen und erklärt, nur den zum Mann zu wollen, der ebenso reich, ebenso weise und ebenso schön sei wie sie. Niemand wagt unter diesen Bedingungen, um ihre Hand anzuhalten. Der Mutter, die sie zur Rede stellt, erklärt sie, sie wolle sich nicht verheiraten, um nicht, gleich ihr, den Schmerz zu erleben, den Gatten durch den Tod zu verlieren.

Die Mutter kennt einen Eremiten, der Christ ist. Sie klagt ihm ihr Leid. Der Eremit läßt sie samt ihrer Tochter kommen. Er zeigt der Prinzessin ein Bild Christi als Himmelskönig. Das sei der Mann, der ihr nicht nur gleich sei, sondern sie weit übertreffe. Ob er ihr gefalle? Er gefällt ihr so sehr, daß sie sich nur ihn und keinen anderen zum Gatten wünscht. Der Eremit betet mit der Prinzessin vor der Statue der Himmelskönigin, sie möge gestatten, daß ihr Sohn sich herablasse, Katharina zu besuchen.

Es ist Nacht geworden. Katharina fällt in Schlaf. Die Jungfrau mit dem Kind auf dem Arm schwebt herab. Sie zeigt ihrem Sohn die Prinzessin und fragt ihn, ob er sich mit ihr vermählen wolle. Aber Christus wendet sein Antlitz ab und sagt, er wolle nicht. Die Braut sei zu armselig, zu töricht, zu häßlich und zu schmutzig. Die Erscheinung verschwindet, Katharina erwacht.

Sie ist verzweifelt. Der Eremit tröstet sie. Sie müsse die Armut, Torheit, Häßlichkeit und den Schmutz ihres Heidentums durch die Taufe abwaschen, um Christus zu gefallen. Sie ist gerne bereit. Der Eremit unterweist sie und ihre Mutter im Christentum und beide empfangen die Taufe.

In der folgenden Nacht erscheint die Jungfrau mit dem Kind abermals. Die Himmelskönigin fragt Christus, wie ihm Katharina nun gefalle. Er sieht die Prinzessin mit Wohlgefallen an und entgegnet, keine sei reicher, klüger und schöner, keine würdiger, seine Gemahlin zu heißen.

Da wird die niedrige Hütte des Eremiten zum mächtigen Dom. Alle Engel und Heiligen finden sich ein und in überirdischer Pracht wird Katharinens Hochzeit mit Christus vollzogen. Jesus liebkost sie und steckt ihr einen Ring an den Finger. Die überirdischen Erscheinungen verschwinden, Katharina erwacht — und hat Christi Ring wirklich am Finger.

Mittelteil. Zu dieser Zeit herrscht der Kaiser Maximinus über Ägypten und Syrien. Dieser böse Heide läßt verkünden, er wolle ein großes Opferfest in Alexandrien feiern, bei dem sich alle seine Untertanen einfinden müssen. Fernbleiben werde mit dem Tod bestraft. Die achtzehnjährige Katharina beschließt, vor den Kaiser zu treten und ihn zu hindern, sich und sein verblendetes Volk der Hölle preiszugeben. Sie tritt in den Tempel, dringt bis zum Kaiser und hält ihm seine heidnischen Irrtümer vor. Maximinus antwortet zunächst nicht, als er aber seine Opferung beendet hat, fragt er Katharina, wer sie sei und ob sie sich vermählen wolle. „Ich heiße Katharina, mein königliches Geschlecht ist in der ganzen Stadt bekannt. Ich habe Rhetorik studiert. Aber ich will nichts sein als eine Christin und will keinen außer Jesum Christum, den wahren Gottmenschen, zum Gemahl." Der Kaiser bewundert ihre Schönheit und Klugheit und behält sie im Palast. Da er selbst sich ihr an Weisheit und Rednergabe nicht gewachsen fühlt, bestellt er die fünfzig berühmtesten Philosophen seines Reiches, um Katharinens Glauben zu widerlegen. Katharina ist bereit, vor der ganzen Stadt ihre Sache gegen die fünfzig heidnischen Weisen zu verteidigen. Ein Engel erscheint ihr, der ihr die Hilfe ihres himmlischen Gemahls zusagt und ihr prophezeit, sie werde die fünfzig Gegner durch göttliches Wissen überwinden. Tatsächlich erringt sie in einer heftigen und langen Disputation den Sieg, die fünfzig heidnischen Philosophen schwören vor dem Kaiser ihren Irrglauben ab und erklären sich als Christen. Maximinus läßt alle fünfzig lebenden Leibes verbrennen. Katharina spricht ihnen Mut zu und sie nehmen ein gottseliges Ende, wobei die Flammen wunderbarerweise ihre Körper nicht verzehren. Dieses Wunder bekehrt viele Heiden zum Christentum.

Das Martyrium. Nun versucht der Kaiser Maximinus sie durch Schmeicheleien, die er ihrer Jugend, Schönheit und Weisheit zollt, zu bewegen, vom Christentum abzulassen. Aber weder auf diese Weise, noch durch Versprechungen oder Drohungen läßt sich Katharina bestimmen. Da macht der

Kaiser seine Drohung wahr und übergibt sie den Henkern. Die reißen ihr die Kleider vom Leib und peitschen sie. Darauf läßt sie der Kaiser in einen Keller werfen und versagt ihr jede Speise. Aber Gott schickt seine Engel, die sie trösten und heilen. Eine Taube bringt ihr himmlische Nahrung.

Die Gemahlin des Maximinus, die Kaiserin Faustina, hört von den Wundern, die Katharina verrichtet habe und will sie sehen. Sie sucht sie im Gefängnis auf. Der Centurio Porphyrius mit zweihundert Soldaten geleitet sie dahin. Katharina predigt ihnen das Christentum und alle lassen sich taufen.

Jesus erscheint seiner Erwählten, verkündet ihr das nahe Martyrium und verspricht, er werde sie nicht verlassen.

Nach zwölf Tagen erfährt der Kaiser, daß Katharina noch immer nicht verhungert sei. Da läßt er eine Maschine konstruieren, vier Räder mit Schermessern und Eisenspitzen, die sich gegeneinander drehen und sie in Stücke hacken sollen. Katharina wird an die Räder gebunden, aber ein Engel zerreißt ihre Bande und zertrümmert die Maschine. Die furchtbaren Räder rollen in die Menge der Gaffer, deren viele getötet werden. Dieses Wunder läßt wieder viele Heiden zum Christentum übertreten.

Faustina tadelt den Kaiser wegen seiner Grausamkeit und gesteht, daß sie selbst Christin sei. Maximinus läßt sie in furchtbarer Weise martern (die Brüste werden ihr ausgerissen) — und dann köpfen. Auch Porphyrius und seine Soldaten werden hingerichtet.

Nun versucht der Kaiser nochmals auf jede mögliche Weise, Katharina für das Heidentum zu gewinnen. Er ist bereit, sie zur Gattin zu nehmen und sein Reich mit ihr zu teilen. Aber Katharina bleibt dem Christentum und ihrem himmlischen Gemahl treu. Da läßt Maximinus endlich auch Katharina enthaupten (25. November 307 [?]). Als ihr Kopf unter dem Schwert des Henkers fällt, ergießt sich aus ihrem Hals Milch statt Blut. Und damit ihr Leichnam nicht mißbraucht werde, entrücken ihn Engel auf den Sinai. (Nach den Texten bei Hermann Knust: „Geschichte der heiligen Katharina von Alexandrien“, Halle 1890.)

*

Das ist die Legende am Ende ihrer Entwicklung in ihren Hauptzügen. Wir können die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Legende hier nur skizzieren und stellen dabei fest, daß diese Fragen ein bis heute vielumstrittenes Problem der Theologie, Philologie und Religionswissenschaft darstellen. Die drei deutlich zu trennenden Teile haben sich offenbar ge-

sondert entwickelt und entstammen verschiedenem Milieu. Die eigentliche Märtyrergeschichte dürfte zuerst entstanden sein. Sie zeigt die bekannten sado-masochistischen Hauptzüge, die dem ganzen Kreis der Martyrologien eigen sind und die im frühen Christentum eine große Rolle spielen.

Die Disputationsgeschichte trägt die Zeichen ihrer Herkunft aus den Stätten scholastischer Gelehrsamkeit fast zu deutlich an sich. Man merkt die Absicht. Jene Theologen, für die das Disputieren gegen die „heidnischen Philosophen" zum Handwerk gehörte, mochten den Wunsch nach einer beschützenden Weisheitsgöttin, nach einer Art christlicher Minerva, empfinden und wählten die heilige Katharina aus noch näher zu besprechenden Gründen.

Die Vorgeschichte, die Erzählung von Katharinens Kindheit und ihrer mystischen Hochzeit jedoch, trägt unverkennbar jenen üppigen Märchencharakter, an dem man die Spielmanns- und Legendendichtung aus der Mitte und der zweiten Hälfte des Mittelalters erkennt.

In der Geschichte der Heiligen spiegeln sich also drei verschiedene Perioden und drei verschiedene Kulturkreise des Christentums. Es ist anzunehmen, daß in der christlichen Welt die Katharinenlegende während des ganzen Mittelalters bis weit in die Neuzeit hinein sehr verbreitet war und eine bedeutsame Rolle spielte; haben wir doch ihre letzten Auswirkungen sogar noch heute vor Augen.

Die Tatsachen, aus denen man diese Schlüsse ziehen kann, sind folgende.

In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts verfaßt Eusebius, Bischof von Caesarea seine „Historia ecclesiastica". Schon dort erscheint der Kaiser Maximinus (Maximinus Daia, 306—313) als der kriminell-libidinöse „Heide".

„. . . *Quid dicam de foedissima hominis libidine?*" In jeder Stadt schändet er Frauen und raubt er Mädchen. „*Neque enim per ullam urbem iter umquam fecit, quin mulierum stupra et virginum raptus in ea perpetraret . . .*" Aber die Christinnen dulden eher den Martertod als die Schändung. Und nun folgt die Geschichte von jener vornehmen, reichen und gelehrten Christin aus Alexandrien, die als einzige dem Kaiser zu widerstehen wagt. „. . . *Certe unica mulier Christiana Alexandrinarum omnium nobilissima atque opulentissima, cum caeterae a tyranno violatae fuissent, efusam atque effrenatam Maximini libidinem virili quadam animi celsitudine devicit . . .*" Ihre vornehme Abstammung und ihr Reichtum wird mehrmals betont, ohne daß von königlichem Geschlecht die Rede wäre. Auch der Name ihres Vaters wird nicht genannt. Auf ihre Gelehrsamkeit wird besonders hin

gewiesen. Der Tyrann versucht mehrmals, sie zur Unkeuschheit zu verleiten. Sie bleibt fest und ist eher zum Tod bereit. Der Kaiser bringt es nicht über sich, sie hinrichten zu lassen, da seine Gier stärker ist als seine Grausamkeit. Wohl aber zieht er ihren Besitz ein und verbannt sie. *(„Quam cum tyrannus saepius interpelasset de stupro, obtruncare quidem illam, mori utique paratam, non sustinuit, eo, quod crudelitate superior esset cupiditas. Ceterum bonis omnibus spoliatam, exilio damnavit.“)* (Patrologia Græco-Latina, tom. XX, herausgegeben von I. P. Migne, Paris 1857, Buch 8, Kapitel 14.)

Zwischen dem Ereignis und dem Bericht liegt hier nur ein halbes Jahrhundert. Grund genug, daß keine Legende, sondern nur Ansätze dazu erzählt werden. Eine vorläufige analytische Überlegung macht uns die psychische Einstellung der Christen dieses frühen Jahrhunderts gegen den heidnischen Kaiser klar. (Zumal gerade Maximinus Daia ein „bewußter Heide“ in der Art Julianus Apostata war.) Er flößt — wir folgen hier einem Gedanken Reiks — als Vertreter der alten, verlassenen Religion, des „Glaubens der Väter“, das Gefühl des Unheimlichen ein und hat als Kaiser überdies gesteigerte Vaterbedeutung. Die Christengemeinde bildet die neuen und gegensätzlichen Ideale des Asketen und der Jungfrau. Was den Haß des Sohnes gegen den Vater nährt, die Vorstellung von der Vergewaltigung, Schändung und Marter der als reine Jungfrau gewünschten Mutter, vollzieht sich hier gleichsam auf einer gehobenen Bühne und wird zur treibenden Kraft in der Psychologie der Masse. Darum oder besser auch darum gehören die Märtyrergeschichten notwendig zu jener Frühzeit des Christentums.

Die weibliche Gegenspielerin des Kaisers wird bereits als reich, vornehm, schön und gelehrt geschildert. Sie ist eine Christin aus Alexandrien mit allen Vorzügen christlicher Sitte und alexandrinischer Bildung, durchaus wie die Heilige unserer Legende. Aber sie wird weder gemartert noch hingerichtet.

Im achten oder neunten Jahrhundert graben ägyptische oder syrische Christen oder Mönche nahe beim Kloster der heiligen Helena auf dem Sinai die Reste einer weiblichen Leiche aus. (Artikel „Cathérine“ in „La grande Encyclopédie . . . par une Société des Savants und ebenso in „Dictionnary of Christian Biography“ und bei Michaud: „Biographie universelle.“) So widerspruchsvoll die Berichte über diesen Zufall sind, so sehr scheint er bei seinem Geschehen Affekte erregt zu haben, denn er wirkte als bedeutsames Ereignis. Er regte die Phantasie zur Legendenbildung oder zur örtlichen Beziehung und Ausgestaltung der frommen Erzählung an. Die Mönche hätten einen göttlichen Befehl erhalten, heißt es, den „Schatz der

Kirche Gottes“ zu suchen und hätten den unversehrten Leib einer Jungfrau gefunden, der ununterbrochen duftendes Öl absonderte. Dieses Öl bewirkt eine Unzahl wunderbarer Heilungen. (Abbé Ch. Guéry: „Culte de Sainte Cathérine d'Alexandrie.“)

Die Reliquienverehrung sucht die Heilige, deren Seele einst den gefundenen Leib bewohnt hatte, wählt hiezu jene mutige alexandrinische Christin, von der Eusebius berichtet, läßt sie den Martertod sterben und benennt sie Ηἰκαθαρίνα, Ἐκαθηρια, Αειχαθάρεια oder Ἡ Καθαρίνη, was mit syrischem „*céthar*“ = Kranz zusammenhängen soll oder wenn man es vom griechischen Καθαρος ableiten will, die „immer Reine“ oder einfach „die Reine“ bedeuten kann. (Göschler: „Wörterbuch der katholischen Theologie.“)

Diese dunkle Angelegenheit wird durch einen etwa gleichzeitigen kurzen Bericht nicht geklärt. Der Kaiser Basilius (975—1025) läßt gegen Ende des zehnten Jahrhunderts einen Menolog herausgeben. Dieses Menologium Græcorum enthält unter dem 25. November einen kurzen Bericht über den „Kampf der heiligen, großen Märtyrerin Aecaterina“. Schon ist sie Tochter eines Königs, wenn auch eines kleinen (βασιλίσκου τινὸς), und wie schon bei Eusebius reich, schön und in griechischer Philosophie bewandert. Maximinus hält ein heidnisches Opferfest, sie will ihn daran hindern, der Kaiser beruft fünfzig Philosophen, um die Christin zu widerlegen. Aber sie selbst unterliegen und werden auf Befehl des Kaisers verbrannt, Aecaterina geköpft. (Patriologa Graeco-Latina, tom. 117, col. 179, hg. von I. P. Migne, Paris 1864.)

Das ist alles. Der oder die gelehrten griechischen Legendendichter verraten sich durch ihr Ideal der gebildeten Alexandrinerin, die Scholastiker durch das Ideal der unbesieglichen Theologin. Vom Sinnlich-Übersinnlichen der Legende noch keine Spur. Aber sie beschäftigt die fromme Phantasie und erhält ihre charakteristischen Züge.

Sie beschäftigt die fromme Phantasie des zehnten Jahrhundert so sehr, daß ein Verehrer der Heiligen — *bona fide* — sechs Jahrhunderte nach ihrer angeblichen Hinrichtung den Bericht eines Augenzeugen „verfaßt“, der sich „Athanasius, Stenograph und Sekretär meiner Herrin Katharina“ nennt. („Αθανάσιος, ταχύγραφος ἅμα δοῦλος ὑπάρχων τῆς κυρίας μου Αἰκατερίνης.“)

Seine als Fälschung erkannte Erzählung enthält ungefähr dasselbe wie der Bericht in den „Vitae Sanctorum“ des Symeon Metaphrastes. Der Hagiograph berichtet unter dem 25. November die außerordentlich erweiterte Disputationsgeschichte und das Martyrium. Der Kaiser heißt bei ihm und in allen folgenden Berichten und Dichtungen nicht Maximinus, sondern

Maxentius, ein hartnäckig festgehaltener Irrtum, der für den oströmischen (Maximinus) den gleichzeitigen weströmischen Kaiser (Maxentius (306—312) einsetzt. Katharina ist königlicher Abstammung, kennt die gesamte griechische und ausländische Literatur und — die mystische Vorgeschichte ihrer Hochzeit mit Christus bereitet sich vor — „sie kannte nur Christus als Bräutigam, bewahrte ihm die Schönheit ihrer Seele und nur für ihn entbrannte ihr Herz in Liebe". Vor der großen Disputation erscheint ihr bereits der Engel, der ihr Sieg und Märtyrerkrone verspricht. Die Disputation selbst, ein Hauptstück des Berichtes, bemüht sich in der üblichen scholastischen Weise, die Heiden durch Aussprüche berühmter Heiden zu widerlegen und trumpft endlich mit der Immoralität der griechischen Götter auf. Der Kaiser (obwohl verheiratet, wie man später erfährt) will Katharina zu seiner Gattin machen und das Reich mit ihr teilen. Sie betont nachdrücklich, daß sie Christi Braut sei *(„veni ut essem sponsa Christi et eium habeo solum sponsum")*. Der Kaiser läßt sie entkleiden und peitschen „und als ihr Bauch mit Ruten geschlagen wurde, war ihr jungfräulicher Leib wie in Blut gebadet" *(et cum venter simul verberaretur, lavabatur virginale quidem illius corpus sanguine")*. Dann wird sie zwölf Tage in den Kerker gesperrt und von Christi Taube wunderbar ernährt. Nun wird die Kaiserin *(augusta uxor imperatoris)* in die Erzählung eingeführt. Sie will die Jungfrau sehen, läßt sich von Porphyrio und seinen Soldaten zu ihr geleiten, stürzt vor ihr nieder und bekehrt sich. Die Soldaten ebenso. Nachts erscheint ihr Christus in ganzer Pracht und erklärt sie feierlich als seine Braut. Tags darauf wird sie vor den Kaiser geführt. Nochmaliger Antrag, ihn zu heiraten, mit ihm zu herrschen und die heidnischen Götter zu verehren. Die Marter der Räder. Ein Engel zerstört die Martermaschine, sie rollt in die Heiden. Die Kaiserin sucht zu vermitteln, wird aber mit den Brüsten an einen Kistendeckel geheftet und so lange hin und her gezerrt, bis die Brüste ausgerissen sind. Dann wird sie, Porphyrio und die Soldaten und schließlich Katharina selbst geköpft. Das Milchwunder und der wunderbare Transport auf den Sinai bilden schon den Schluß der Legende. *(„Nam qui aderant, viderunt lac fluens pro sanguine; et angeli . . . venerandum illius corpus . . . visi sunt deducere in montem Sina.")*

Bis gegen Ende des zehnten Jahrhunderts bleibt der Katharinenkult aur den Orient beschränkt. Die Kunde von der Heiligen hat die Grenzen des byzantinischen Reiches noch nicht überschritten.

Im folgenden Jahrhundert scheint ihr Name im Westen Europas bekannt zu werden.

Im dreizehnten Jahrhundert erreicht die Katharinenverehrung eine gewisse Blüte und die Heilige behält ihre weitverbreitete und tiefgehende Beliebtheit bis in die Zeit, die der großen Aufklärungswelle unmittelbar vorangeht, also bis zur Wende des siebzehnten Jahrhunderts. Kaum eine kleine oder größere Siedlung in England oder in Frankreich, die nicht eine Kirche der heiligen Katharina geweiht hätte. Kaum eine Kirche, die nicht in einer besonderen Kapelle die heilige Katharina verehrt hätte.

Der Kult ging offenbar vom Sinaikloster aus, dessen Wunderheilungen durch das Öl, das die Reliquien der Heiligen ständig absonderten, besonders berühmt geworden war. Zwei oder drei Brüder weilten stets an ihrem Grab und fingen den wundertätigen Balsam in einem Glasgefäß auf. („*Duo vel tres ibidem semper remanent fratres . . . sacrumque oleum, quod de illo effluere non desinit in vitreo vase supposito . . . excipiunt.*“ Abbé Ch. Guéry: „Culte de Sainte-Cathérine d'Alexandrie.“)

Ein Mönch dieses Klosters (der Eremit St. Siméon von Trier) ist im elften Jahrhundert in Unterhandlungen mit den Edlen und Grafen der Normandie und erhält für sein Kloster bedeutende Rechte und Geldsummen, wofür er den frommen Herren einiges Gebein der heiligen Katharina überläßt. Zu Rouen wird 1030 die Kirche Sainte-Cathérine-du-Mont gegründet und von Rouen aus verbreitet sich die Katharinenverehrung über den europäischen Westen. Die später zitierten „Miracula Rothomagensia“, die das wunderbare Wirken der Heiligen nach ihrem Tod schildern, sind zu Rouen — angeblich im elften Jahrhundert — abgefaßt. Das dreizehnte Jahrhundert als das Jahrhundert der Kreuzzüge frischt die christlichen Kulte orientalischer Herkunft besonders lebhaft auf. 1229 läßt der heilige Ludwig zu Paris, der Heiligen zu Ehren, die Kirche Sainte-Cathérine-du-Val bauen. Die philosophische Fakultät der Pariser Universität wählte Katharina zur Schutzpatronin. Ihr Fest wurde mit besonderem mittelalterlich-akademischen Pomp begangen. Die gelehrte Alexandrinerin galt überhaupt als Schutzheilige christlicher Weisheit und der christlichen Philosophen. Zugleich gilt sie schon im zwölften Jahrhundert als Schutzpatronin der Mädchen und keuschen Frauen, denn das Hôpital Sainte Cathérine zu Paris dient um diese Zeit als Zufluchtsort für arme obdachlose Frauen und Mädchen.

Ein Nonnenorden, der im dreizehnten Jahrhundert bei Vernonet ein Kloster hatte, gründete auf einem Felsen in der Nähe eine Kapelle der heiligen Katharina und behauptete, die Heilige habe selbst dazu aufgefordert. Dorthin soll sich (1240) der heilige Ludwig zurückgezogen haben „um

friedlich seinen Gott zu finden" (E. und A. Meyer: „Histoire de la ville de Vernon", 1876, II, S. 314.)

Das Ansehen, das die Heilige während des ganzen Mittelalters genoß, läßt sich auch daraus ermessen, daß sie mit Sankt Margareta und Sankt Barbara die dritte weibliche Heilige unter den vierzehn Nothelfern bildet. Da man in bildlichen Darstellungen den Märtyrern die Instrumente beizugeben pflegte, mit denen sie gemartert worden waren, war das Rad das Attribut der heiligen Katharina. Demzufolge wurde sie zur Schutzheiligen der Radmacher, Wagner und Mechaniker. Ihre Funktion als Schutzpatronin ist eine dreifache: Patronin der Gelehrten und Studenten, der scholastischen Philosophie wegen ihrer Gelehrtheit; der Wagner und verwandter Zünfte wegen des Radattributes und der Jungfrauen wegen ihrer Keuschheit. (Manchmal wird sie auch wegen des Milchwunders als Schutzheilige der Wöchnerinnen und Ammen verehrt.)

Katharina ist während des ganzen Mittelalters nach Marie der weitverbreitetste Namen.

Die heilige Katharina von Siena treibt die Identifizierung mit ihrer alexandrinischen Namenspatronin so weit, daß sie ihr sogar die mystische Hochzeit mit Christus nacherlebt und gleichfalls behauptet, einen Ring von ihrem himmlischen Bräutigam erhalten zu haben, den freilich — sie lebt immerhin schon im vierzehnten Jahrhundert — nur sie allein sah. (Übrigens will die Legende, daß der Ring der heiligen Katharina von Alexandrien in ihrer Heimatstadt bewahrt worden sei, bis diese unter sarazenische Herrschaft fiel; da erst sei er verschwunden.)

Der Tag der heiligen Katharina, der 25. November, war in Frankreich im dreizehnten Jahrhundert durchweg und noch im siebzehnten Jahrhundert zumindest in einigen Diözesen ein obligatorischer Feiertag, an dem alle Arbeit zu ruhen hatte, eine *„fête chômée"*.

Daß die heilige Katharina, Schutzheilige der Jungfrauen, Siegerin in einem schweren Kampf und in Frankreich ganz besonders verehrt, im Seelenleben der Jeanne d'Arc eine große Rolle spielte, ist nicht verwunderlich. Die Jungfrau von Orleans vernimmt die Stimme des Erzengels Michael, der heiligen Margareta und der heiligen Katharina. Sie berät sich mit den Heiligen und sie tadeln sie, wenn sie Fehler macht. Sie erkennt Sankt Katharina an der Stimme. Die Heilige verbietet ihr auf Beaurevoir vom Turm zu springen, vergibt ihr aber, als der Sprung gelingt. Die heilige Katharina befiehlt ihr, die Fahne mit Christi Bild zu tragen. In verzweifelter Lage sichert ihr die Heilige Hilfe zu. Auch in diesem Falle haben wir es

mit einer Identifizierung mit der heiligen Katharina durch das Mittel des mystischen Ringes zu tun. Den verhörenden Richtern antwortet Jeanne d'Arc, sie habe den Ring mit Jesu und Mariä Namen am Finger, weil es ihr so gefiele, und weil sie so mit Sankt Katharina in Berührung gekommen sei, die ihr erschienen wäre. („Warum blicktet Ihr beim Auszug in den Krieg auf den Reif, der Jesus und Mariens Name trägt?" „Weil es mir so gefiel und weil ich, mit diesem Reif an der Hand und am Finger, die heilige Katharina berührte, die mir erschien.") Das Schwert der Jeanne d'Arc wurde unter dem Altar der Kirche Sainte-Cathérine de Fierbois gefunden (1429). Sie verdankt also der Heiligen ihre Macht und ihre Siege. (Abbé Henri Brémond: „Sainte-Cathérine d'Alexandrie.")

Noch an der Wende des sechzehnten Jahrhunderts gibt es Bruder- und Schwesternschaften zu Ehren der heiligen Katharina, so die Confrérie Sainte-Cathérine de Saint-Hilaire oder die Confrérie Sainte-Cathérine de Saint-Ouen. Diese frommen Vereine pflegen den Kult der Heiligen. 1454 gibt zu Rouen die Confrérie de Notre-Dame, de Saint-Nicolas et de Sainte-Cathérine zur Pfingstfeier ein „*mystère de Sainte-Cathérine*". (Toussaint Gauthier: „Dictionnaire des Confréries et corporations", Paris 1854, S. 593.)

Da die heilige Katharina zu den beliebten und volkstümlichen Heiligen gehörte, teilt sie mit vielen ihrer Art das Schicksal der mehrfachen Verehrung derselben Reliquien. Das Sinaikloster behauptete, den ganzen Leichnam zu besitzen, Rouen und Paris einiges Gebein und heiliges Öl, Rom das Haupt, Gebeine und Öl, Vintimille die Kinnbacken, Bologna einen Fuß, Assisi die Haare, die Kirche Santa Catharina del Borgo zu Rom eine Phiole jener Milch, die bei ihrer Enthauptung aus ihrem Hals geflossen sei und Bourges das Rad, auf das sie gespannt worden war. Als 1562 die Hugenotten den heiligen Schrein, in dem dieses Rad aufbewahrt wurde, zertrümmerten, fanden sie ein merkwürdiges kleines Rad mit der Inschrift: „*Quand cette roue tournera, celle que j'aime m'aimera*", also zweifellos ein Liebeszauber.

Noch im siebzehnten Jahrhundert weiht der berühmte Bossuett der heiligen Katharina einen seiner Panegyriken (Predigt vom 25. November 1661 in den „Panégyriques", nouvelle édition, etc. Tours 1884.)

Der Kult der Heiligen nahm also wahrscheinlich vom Sinaikloster, 527 ihr zu Ehren von Justinian I. gegründet, seinen Ausgang und erlebte im zehnten Jahrhundert im Orient eine erste Blüte. Paulus a Latro feiert ihr Fest mit besonderer Feierlichkeit. Die Namen Aecaterina oder Accatherina und Katherina werden mit Recht oder Unrecht auf dieselbe Person bezogen. Simeon von Trier stellt im elften Jahrhundert die Verbindung mit dem

Okzident her. Ein orientalischer Mönch, der den orientalischen Kult in seinem neuen, abendländischen Wirkungskreis verbreitet und der Heiligen in Richard II., Herzog der Normandie und seinen Vasallen weltliche Verehrer und Förderer gewinnt. Ihr Kult im Okzident hat im dreizehnten Jahrhundert seine Blüte. (Bis zum dreizehnten Jahrhundert findet sich in Reiseberichten oder Beschreibungen des Sinai niemals eine Erwähnung der wunderbaren Auffindung und des Ölwunders. Erst 1217 berichtet Meister Thietmar von Köln davon, der bei einer Wallfahrt auf den Sinai die Geschichte von seinem Führer hört. Ebenso im fünfzehnten Jahrhundert der Dominikaner Felix Fabri. — Viteau: „Passions des Saints-Ecathérine et Pierre" etc.) Aber erst 1320 wird Katharina von Alexandrien durch den Papst Johann XXII. heilig gesprochen.

Ende des siebzehnten und im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts beginnt, wie in so vielen Dingen, auch in Angelegenheit der heiligen Katharina eine gewisse Skepsis durchzudringen. Eine Skepsis, die sogar von katholischen Theologen geteilt wird. Tillémont (Mémoires pour servir à l'histoire écclésiastique des six premiers siècles, Paris 1693—1712) nimmt „keine einzige Tatsache der Katharinenlegende für erwiesen" an und hält „das gesamte biographische Material für wertlos". (Bd. 7, S 447 u. 761.) Derselben Meinung sind die Bollandisten und Baronius. Der Benediktiner und Herausgeber Bossuets, Déforis, erklärt die Legende, die Bossuet für sein Panegyrikum verwendet hatte, für unhistorisch. Ihr Tag wird aus dem Festkalender gestrichen. Ihre Gebete verschwinden aus dem „Bréviaire de Paris".

Nur die Midinetten feiern auch heute noch den 25. November als *„fête chômée"*.

*

Im Bericht des Symeon Metaphrastes liegt die orientalische Fassung der Legende vor, die etwa im elften Jahrhundert vom Abendland übernommen und weiter ausgestaltet wurde. Die Legendendichtung zu Ehren der heiligen Katharina in England, Frankreich, Italien, Spanien, Deutschland, Böhmen, Ungarn, Polen, Rußland und auf dem Balkan nahm derartig überhand, daß es ganz unmöglich wäre, eine Übersicht über die einzelnen Produkte zu geben. Die Annahme, daß der orthodoxe Osten Europas in stetem Zusammenhang mit dem orientalischen Christentum die Legende (unbeeinflußt vom katholischen Westen) auf seine Weise weiterentwickelt habe, erscheint berechtigt. Wir werden auf diese Frage nicht eingehen, da uns hier nur der Westen interessiert. Die westeuropäischen Fassungen gehen sämtlich

auf zwei Vorbilder zurück: Auf die älteste literarische Fixierung der Legende in Europa, bezeichnet als „Passio sanctae Catherinae virginis“ (Nr. 1970 und Nr. 5343 des Fonds latins der französischen Nationalbibliothek), und auf die novellistische Darstellung in der Legenda aurea des Jakobus a Voragine. Die Passio stammt aus dem elften, die Legenda aurea asu dem dreizehnten Jahrhundert.

Wir haben im folgenden eine massenpsychologische Erscheinung zu untersuchen und nehmen deshalb die Gesamtheit aller Katharinenlegenden, soweit sie uns zur Verfügung stehen, zur Basis unserer Untersuchung.

*

Die Unterweisung Katharinens in aller Wissenschaft und Kunst ihrer Zeit entspricht dem Märchen- und Sagenmotiv von der Königstochter, die — als einziges Kind — wie ein Knabe erzogen wird, also, Tendenz zur Identifizierung mit dem Vater, Hang, sich außerhalb und über das eigene Geschlecht zu stellen, Prädisposition zu homosexuellen Regungen. (Peniswunsch.)

Der Tod des Vaters hat die Bedeutung eines jähen Liebesverlustes. Er stellt die typische und notwendige Enttäuschung des Ödipuskomplexes dar. Er enthält zugleich das psychische Trauma (der Erkenntnis der Unerfüllbarkeit des Peniswunsches), das sich zur Enttäuschung durch den Mann überhaupt und zur Ablehnung normaler Sexualität verallgemeinert. Als starke gegenläufige Regung des Ödipuskomplexes entwickelt sich der Wunsch, mehr geliebt zu werden als die Mutter, und parallel hiezu als Überkompensation der Enttäuschung der Wunsch nach einem Mann, der nie stirbt, oder aus der Symbolsprache übersetzt, dessen Potenz nie erlischt. (Zugleich als Ausgleich für den Peniswunsch, der aufgegeben werden muß.)

Der sterbende Vater befiehlt ihr, den römischen Kaiser Maxentius zu heiraten. (Handschrift des Vinzenz von Beauvais, 13. Jahrhundert, Paris, Arsenalbibliothek, Nr. 3645.) Oder — nach einem anderen Typus — er läßt sie schwören, daß sie keinen zum Gemahl nehmen werde, der nicht weiser, schöner und reicher ist als sie. (Handschrift des niederländischen Kartäusers Dorland, 15. Jahrhundert, Löwener Druck 1513.)

Die Spaltung der Vater-Imago entspricht der Ambivalenz: Die Enttäuschung, der Inzestwunsch und seine Bestrafung sind dargestellt am Kaiser, das beibehaltene infantile Ideal des unübertrefflichen Geliebten an Gott. Die narzißtische Komponente gibt die erlittene Abweisung nicht zu, sondern erklärt die Enttäuschung aus Unbefriedigung ihrerseits, was wieder durch

den Wunsch nach der nie endenden Potenz gestützt wird. (Das Minderwertigkeitsgefühl [Penismangel] als Hochmut und anspruchsvolles Verlangen gegenüber dem Mann.)

Katharina betet zu Maria. Sie ist zwar bereit, Maxentius zu heiraten, gibt ihr aber die Himmelskönigin einen besseren oder schöneren *(„Se vos me donnez meillor e plus bel que cestui non est“)*, so wäre ihr das lieber. Worauf ihr Maria einen Mann verspricht, der nie stirbt und schöner und weiser ist als alle andern. (Beauvais.)

Katharina sagt ihrer Mutter, die sie an Maxentius verheiraten will: „Mein Gatte muß ein langes Leben haben und darf mich nicht so bald verlassen und so früh sterben wie mein Vater, der König Kostus *(„Sed elo longa vita el devera avere, ke s'el m'abandanos e moriso cosi tosto con feso lo pare meo messer le re Costo“)* und „Euer Gatte war noch jung und viel kräftiger als der Kaiser Maxentius“ und ist doch gestorben. Und als auf Katharinens Gebet Maria erscheint, verspricht sie ihr ausdrücklich einen Gatten, der niemals stibt. *(„E'so bella fijola, quel ke tu vai tu vóe un mario ke no maria çamai.“)* (Italienische Handschrift der Markusbibliothek, Venedig. 14. Jahrhundert; wiedergegeben in „Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.“, Bd. 75, Wien 1873, A. Mussafia: „Zur Katharinenlegende.“)

Der Mann, den Katharina zum Gatten erwählt, muß schöner, klüger und reicher sein als sie, also das Märchen- und Sagenmotiv der zu erfüllenden Bedingung (Kraft- oder Klugheitsprobe). Diese Bedingung — vom Vater oder auch von der Tochter (der zu erringenden Prinzessin) gestellt — verrät in ihren Symbolen oder Rätselfragen die inzestuöse Bindung, die sie verteidigen wollen. Hier: Schöner, klüger, reicher ist nur der idealisierte Vater. Die Bedingung soll ermöglichen, nur ihn zu heiraten.

Das Motiv enthält in traumartiger Verdichtung den psychischen Weg von der Selbstliebe zur Gottesliebe. Genese: Die eigenen Vorzüge und als gut empfundenen Eigenschaften sind stark affektbetont. Die inzestuöse Libido wendet die Affekte vom Selbst ab und (im Falle des weiblichen Typus) dem Vater zu. Die erste Enttäuschung am Selbst (Penismangel) wird kompensiert durch die Befriedigung der inzestuösen Libido, wobei das, was am eigenen Selbst verloren und vermißt wurde, am Geliebten in erhöhtem Maße wiedergefunden wird. So findet die inzestlibidinöse Einstellung auch aus dem Narzißmus Nahrung (was übrigens später zur Identifizierung und zum allmählichen Aufgeben des Inzestwunsches verwendet wird). Aus der Enttäuschung durch den geliebten Vater rettet sich

das von seiner Imago abgespaltene Ideal, das die geliebten Eigenschaften des eigenen Ichs in dritter Steigerungsstufe (Projektion) wieder enthält; daher die Möglichkeit, in Gott sein eigenes Über-Ich zu lieben. — Diese Genese ist für den männlichen Typus, dessen Vaterbindung negativ ist, schwieriger. Ein Grund mehr, weshalb dem weiblichen Typus der Weg zu Gott leichter fällt.

*

Katharina will keinen von den Großen des Reiches zum Gatten, die nach ihres Vaters Tod um sie werben, denn — in Ergänzung des unbewußten Gedankenganges — sie begehrt nur den Edelsten unter den Edlen, den König, ihren Vater. Und auf höherer Ebene, im Fortgang der Legende, nochmals dieselbe Situation: Sie begehrt keinen von den himmlischen Heiligen, sondern nur den Heiligsten, den Himmelskönig, den himmlischen Vater, Gott, Jesum Christum.

Nachdem sie ihre Bewerber als unwürdig zurückgewiesen hat, betet sie (und ihre Mutter) zu Maria, ihr einen würdigen Gemahl zu geben. (Aus der ambivalenten Einstellung gegen die Mutter. Bereitschaft zu versöhnlichem Ausgleich. Bitte, ihr den Geliebten [Vater] zu überlassen. Die Mutter, im Gebet mit ihr dargestellt, symbolisiert die ersehnte Entschuldigung für den unbewußten Wunsch.)

Maria erscheint mit großem Gefolge von Aposteln und Märtyrern, Bekennern und Theologen, alle voll wunderbarer Schönheit. Maria stellt alle als Könige vor, die insgesamt Katharina überträfen. (Abermalige Verletzung des Narzißmus.) „Sie sind Unterkönige unter dem Kaiser, meinem Sohn. Ich habe gehört, daß Du unvermählt seist. Wenn Du einen von ihnen willst, wähle Dir den, der Dir am besten gefällt, zum Gatten. Ich werde veranlassen, daß Du ihn wirklich zum Gatten erhältst.“ *(„Elige eum, qui tibi plus placet pro tuo sponso et faciam quod habebis eum sponsum.“)* Aber sie will keinen von diesen „Unterkönigen“. *(„Illa vero respondit quod nullum ex illis volebat habere.“)* Schließlich erscheint Jesus Christus „als schöner Jüngling von 25 Jahren“ *(„ultimo . . . Jesus Christus . . . ut juvenis pulcherrimus quasi viginti quinque annorum apparuit“.)* Katharina erscheint er als der einzige begehrenswerte Mann und sie entgegnet mit „allzu großer Bereitwilligkeit“ *(„cum nimio fervore“)*, daß sie nur ihn und keinen anderen begehre. Ihre Mutter erzürnt sich darüber und wirft ihr Hochmut vor. So wie sie früher ihrer Tochter geraten hatte, einen der Reichsbarone zu wählen, so rät sie ihr jetzt, sich mit einem der himmlischen Barone zu begnügen. *(„Sufficiebat tibi unum accipere de baronibus suis.“)* Aber Ka-

tharina bittet ihre Mutter, sie möge Maria um ihre Einwilligung anflehen, sie wolle nur Jesum oder keinen (italienische Handschrift, 14. Jahrhundert, „Nova quaedam singularis atque rara legenda“, wiedergegeben bei Knust, S. 46ff.)

Der weibliche Ödipuskomplex zeigt sich also deutlich und es besteht die Tendenz, ihn in gütlichem Einverständnis mit der Mutter zu befriedigen.

Narzißmus und Inzestlibido bewirken Schuldbewußtsein. Die Strafe ist eine Wiederholung des Liebesentzuges von Seite des geliebten Vaters und wiederum Verletzung des Narzißmus, beides im Dienste der Verdrängung.

Jesus wendet sich auf die Frage seiner Mutter, ob er Katharina zur Gemahlin wolle, ab und nennt sie „häßlich, dumm, käuflich, gemein, elend, blind, nackt und arm“ („*turpussima, stulta, vilis, ignobilis, misera, caeca, nuda ac pauper;* niederländische Handschrift, 15. Jahrhundert).

Die Abweisung von Seite des Vaterideales ist eine Doublette des Todes des Vaters, eine Verdoppelung und Wiederholung desselben Traumas. Die Enttäuschung durch den Mann vollzieht sich in drei Stößen (durch den Vater, das Vaterideal, „den Kaiser“). Reaktion darauf ist immer weitergehende Zuwendung zur Mutter. (Aufgeben des männlichen Ideals und Angleichung an das weibliche.)

Die Taufe (Geburtssymbol) und die mystische Hochzeit mit dem Kinde ist Wunscherfüllung und Identifizierung mit der Mutter.

Man vergleiche die berühmten bildlichen Darstellungen der Szene. (Correggio im Louvre; Tizian in der Galerie Pitti in Florenz; Paolo Veronese im Belvedere und der Liechtenstein-Galerie in Wien; Hans Memling im Sankt-Johannes-Spital zu Brügge usw. Die erste bekannte Darstellung der mystischen Hochzeit ist die Freske der Krypta von Montmorillon, 12. Jahrhundert.) Maria und Katharina erscheinen stets durch das Kind verbunden und bilden miteinander die Einheit der Gattin-Mutter. Das Vater-Tochter- und Mutter-Sohn-Verhältnis wird vom Inzestwunsch in ein einziges Symbol verdichtet und gewährt doppelte Befriedigung.

Die mystische Hochzeit ist die Form, in der der alte Mythus von der Göttin, die vom Gott befruchtet, denselben Gott gebiert (Isis), in der christlichen Mythologie erscheint. Das Christentum bedient sich — stärkerer Verdrängung unterworfen — der Doublettierung.

Der Engel Gabriel entrückt Katharina ins Paradies und stellt ihr Jesus vor: Das ist der Mann, den du zum Gatten haben kannst, und wenn Du seine Gemahlin sein willst, wirst du „regina gloriosa“ genannt werden („*tu serai clamata raina gloriosa*“). Also ein Titel, der nur Maria zukommt.

In allen Fassungen wird betont, daß die Hochzeit in „Gegenwart von Christi hochheiliger Mutter" vor sich geht.

Während der Hochzeit erfüllt ungeheure Freude Katharinens Herz; nur Maria hat sich noch so gefreut, als sie Christus gebar (englische Handschrift „Oxford Collegium corporis Christi", Nr. 237).

Der Inzestwunsch wird also durch vollkommene Identifizierung mit der Mutter durchgesetzt. Daneben findet auch noch die tiefe Haßeinstellung Befriedigung.

In der eben zitierten englischen Fassung erklärt Christus: „Ich habe sie mir unter allen Weibern, die nun auf Erden leben, zu meiner Braut gewünscht" *(„I have dyssyred her to my spouse, before all weman that liffe in erthe nowe")*. Katharina fällt in Ohnmacht, aber Christus umfängt sie. Sie schwört ihm ewige Liebe. Er steckt ihr den Hochzeitsring an und nennt sie sein „teures Weib" *(„my dere wyffe")*. Während sie aber mit Jesus Hochzeit feierte, ist ihre Mutter gestorben. Nach der Vermählung verschwindet Christus und sie bleibt allein in Ohnmacht und Jammer. (Enttäuschung und Schuldbewußtsein).

Reduzieren wir den Wunsch, Gottes Tochter, Braut und Mutter zu sein, auf seine normale Triebgrundlage, so erscheint er als Sublimierung des weiblichen Wunsches nach Mann und Kind. Die Heilige ist also wohl fähig, die Rolle jener übergeordneten Macht beigelegt zu erhalten, die Befriedigung jenes allgemeinsten Wunsches zu verschaffen vermag.

*

Die anschließende Martergeschichte ist Strafe für die durchgesetzte inzestuöse Vereinigung mit dem Vater und zugleich Durchbruch der verpönten („heidnischen") Libido.

Katharina sucht den Kaiser Maxentius bei seinem heidnischen Tun auf, um ihn „für ihre Sache" (für sich) zu gewinnen. Er begehrt sie (obwohl er vermählt ist) zur Frau. Sie nennt sich „Christi Braut" und weist ihn zurück. (Umkehr des Verhältnisses zwischen Inzestwunsch und Abweisung.)

Nach der französischen Handschrift (Beauvais) findet das große Opferfest anläßlich ihrer Hochzeit mit Maxentius statt. Sie aber ruft einen Blitz vom Himmel, der den Tempel zerstört und einen großen Brand entstehen läßt. (Blitz und Feuer als Libidosymbole.) Deshalb wird sie in den Kerker geworfen. (Bestrafung des Inzestwunsches.) Aber sie hat eine Kusine, die „gebildet und hübsch und noch Jungfrau" ist *(„cortoise et belle et est encore virgen pulcelle")* und die an ihrer Statt den Kaiser heiratet.

Die Disputationsgeschichte entstammt teils der intellektuellen Sphäre, teils dem Machtwillen und Triumphgefühl der aufsteigenden Kirche, also dem Narzißmus einer Gemeinschaft. Diese Massenstimmung schafft sich im Bild der siegreich disputierenden Jungfrau verdichteten Ausdruck. Das Symbol der Vaterüberwindung (Kompensierung des Penismangels), das damit gewonnen wird, ist für die Heldin der Legende Merkmal einer Entwicklung, die sich dem männlichen Typus annähert. (Maxentius fühlt sich ihr nicht gewachsen und beruft die fünfzig Philosophen. Vervielfältigung und daher Steigerung der Vaterimago. Sie unterliegen gleichfalls. Der Ambivalenz entstammt das Motiv von der Unversehrbarkeit der Körper der Bekehrten im Feuer. Wiederholung des Motivs vom Mann, der „nicht stirbt".) Es ist die christliche Wendung des Mythus vom Kampf der Heldenjungfrau gegen ihre Freier und ist bewußtes Symbol für den Kampf und die Überwindung des Väterglaubens durch die neue Religion.

Die wechselvolle Geschichte des Martyriums ist die manifeste Darstellung der schwankenden ambivalenten Gefühlsdurchbrüche. Der Überwindung (Ablehnung) des Vaters folgt unmittelbar ein Unterliegen, Befriedigung der Exhibitionslust (Entblößung durch die Henker) und des Masochismus (Auspeitschung) oder in tieferer Schicht Darstellung der inzestuösen Aggression (Verführungswunsch)[1] und der inzestuösen Befriedigung durch das Gegenteil (Vergewaltigung und Marter; die sado-masochistische Auffassung des Koitus; ihr Bauch wird mit Ruten geschlagen und erscheint wie in Blut getaucht.)

Nach einer deutschen Fassung aus der Wende des dreizehnten Jahrhunderts, befiehlt der Kaiser: „Daß man der Maged ir Gewand zoch von dem Lîbe gar, do stunt si naket unde bar . . . der tîfel gab im den Rat ze mannigem Unrechte, do tâten sîne knechte, das in ir kaiser gebot. Die frouwe leit da die schamende not durch Gott geduldigliche." (Katharinenmarter des Johann Lambel, Handschrift der Wiener Nationalbibliothek, wiedergegeben „Germania", Bd. 8, 129 ff.)

Und anschließend findet sich eine Mutterleibsphantasie: Kerker oder Schlangenturm, in den man sie sperrt. In der italienischen Handschrift; *„el la mete in prexone en fundo d'una tore. Ell'é plena de vermi . . . e de serpenti."* Die wunderbare Ernährung. Hier ist auch eine Darstellung des Wunsches, vom Vater geschwängert zu sein und eine Identifizierung mit der schwangeren Mutter.

1) Man beachte die typische Wiederkehr der Gegensatzpaare: männliche Aggression (Vergewaltigungswunsch) als Verführung (durch die Mutterimago), weibliche Aggression (Verführungswunsch) als Vergewaltigung (durch die Vaterimago) dargestellt.

Diese Identifizierung wird weitergeführt und in Steigerungen verdeutlicht (die Kaiserin besucht Katharina im Kerker, wird Christin und leidet die Marter wie sie).

Die Marter der Räder ist Symbol für einen abermaligen Durchbruch der Inzestlibido. Das Rad ist weibliches Genitalsymbol. Das Rollen der Räder wie das Fahren sind häufig verwendete Sexualsymbole (das „Rad“ der Glücksgöttin, das Mühlenrad, das, wie ein deutsches Volkslied sagt, „nichts als Liebe mahlt“, das Rädern als Inzeststrafe im Ixionmythus).

Das Zerbrechen der Räder entspricht als Bild dem unbewußten Arbeiten der Verdrängung. Jeder Erfolg der Verdrängung wird durch eine Belohnung des auf Vaterüberwindung gerichteten und maskulin tendierenden Narzißmus unterstützt. (Die zerbrochenen Räder erschlagen viele Heiden.)

Sehr deutlich wird das Faktum der Identifizierung mit der Mutter (an Stelle der Mutter getreten, Mutter geworden zu sein), denn die „Gemahlin des Kaisers“ (eine „Verwandte“ nach der zitierten französischen Fassung) erleidet gleichfalls das Märtyrerinnenschicksal Katharinens.

Die Strafweise (das Kastrationssymbol des Brustausreißens) enthält in den Einzelheiten der Prozedur eine leicht zu deutende Widerspiegelung der Schuld, denn die Kiste, deren Deckel hin und her gezerrt werden muß, verrät Onanie als Verdeckung der Inzestlibido. Das Geschlechtsmerkmal der Brüste (Verschiebung nach oben) wird betont, da die Hauptschuld im Wunsch nach einer — inzestuösen — Mutterschaft gelegen ist, im Wunsch, Christi Mutter und zugleich — notwendigerweise — Gottes Gattin zu sein.

Das doppelte Motiv der Enthauptung (zweites Kastrationssymbol) hält die Identifizierung von Mutterimago (Kaiserin) und Märtyrerin konsequent bei.

Die Identifizierung im Erleiden der Marter ermöglicht zugleich Befriedigung der ursprünglich gegen die Mutter gerichteten Haßgefühle.

Nach Hinrichtung seiner Gemahlin bittet der Kaiser abermals um Katharinens Hand und ist bereit, sein Reich mit ihr zu teilen; also unmittelbar vor dem Ende nochmals ein volles Durchbrechen des Urwunsches nach Beseitigung der Mutter und Vereinigung mit dem Vater.

Der Todeswunsch gegen die Mutter kehrt sich aber sofort zur Todesstrafe gegen sich selbst. Und die Art des Erleidens des Todes enthält noch ein Geständnis der Schuld: Die symbolische Manifestation des verpönten Wunsches nach (inzestuöser) Mutterschaft im Milchwunder.

*

Die Heilige erscheint also im Unbewußten mit den Elementarwünschen der femininen Psyche behaftet. Der Grundlage eines stark entwickelten Narzißmus (Fähigkeit den Mann — Vater — der nur eine Enttäuschung bedeutet, abzulehnen und zu überwinden) entspricht ein ebenso intensives Liebesbedürfnis und eine höchst anspruchsvolle Befriedigungsbedingung. (Wunsch nach nie endender Potenz im Wunschsymbol des Mannes, der nie stirbt) und dem Potenzwunsch geht der intensiv verdichtete Mutterschaftswunsch parallel, der Wunsch, vom Geliebten (Vater) befruchtet, den Geliebten wieder zur Welt zu bringen.

Da die heilige Märtyrerin Katharina dem weiten Umkreis dieser unbewußten Wünsche entgegenkommt, war sie fähig, Mittelpunkt eines so verbreiteten (vor allem weiblichen) Kultes zu werden.

Das Unbewußte, das zur Bildung der Legende führte, spricht unmittelbar zum Unbewußten folgender Generationen und wird restlos verstanden. Beweis hiefür sind die Wunder, die die Heilige der Legende nach ihrem Tod vollbrachte.

Die Milch, die sich im Tod aus ihr ergießt, ist ebenso symbolische Anspielung, wie der ununterbrochene Ölfluß, der aus ihrem Grabe dringt. (Befriedigung des Peniswunsches. Ihre Potenz endet nie. Der Wunsch nach dem Manne, der „nie stirbt", geht in ursprünglich gewünschter Weise, an ihr selbst, in Erfüllung.)

Der mythologische Zusammenhang mit der Vorstellung einer Fruchtbarkeitsgöttin ergibt sich hieraus von selbst; daher fällt ihr die kultische Funktion des Heilens oder — in Deutung des Symbols — der Kräftigung zu geringer oder mangelnder Potenz zu.

Ihr wunderbares Öl heilt Zahnweh, Krebskrankheit, Augenkrankheit, Blindheit, Lähmung, Blutfluß und jene Mängel, für die die eben aufgezählten nur symbolischerweise eintreten, nämlich Sterilität und Impotenz. (Annalecta Bolandiana XXII, pag. 423 ff.: A. Poncellet: *„Sanctae Catharinae virginis et martyris translatio et miracula rothomagensia seculi" XI.)*

Sie ist die Heilige, die als mütterliche, ewig potente Fruchtbarkeitsgottheit die Macht hat, wieder zu beleben und (symbolische) Kastrationen zu kompensieren.

Sabinus, Bischof von Mailand, und Theodor, Abt von Montecassino, pilgern auf den Sinai. Ein Türkenfürst überfällt sie, läßt ihre Begleitung töten und ihnen selbst Zunge, Augen, Ohren, Hände und „alle übrigen Glieder" abschneiden und verbrennen. Jetzt möge ihnen die heilige Katharina helfen! Er läßt die hilflosen Rümpfe zu Katharinens Grab

tragen. Theodor stirbt, aber Sabinus hat noch Kraft, zur Heiligen zu beten. Sie erscheint, berührt ihn — und alles Fehlende wächst ihm im Augenblick wieder nach. Theodor wird wieder belebt und gleichfalls wieder ganz gemacht. Der Türkenfürst läßt sich taufen. (Erlanger Handschrift des 15. Jahrhunderts, wiedergegeben bei Hermann Varnhagen: „Zur Geschichte der Legende der Katharina von Alexandrien", Erlangen 1891.)

Mit dem Charakter der Fruchtbarkeitsgottheit ist die Übernahme älterer religiöser Kultschichten ermöglicht. In germanischen Kultur- und Kultgebieten trat Vermengung mit einer ursprünglichen weiblichen Sonnengottheit, einer Fruchtbarkeits- und Heilgöttin ein.

„Da Sankt Katharina mit einem Rade dargestellt wird, dies aber ein Bild der Sonne ist, ward später auf die Heilige übertragen, was früher von Sunna gegolten hatte." Hiezu mehrere Kinderverse, z. B. westfälisch: „Leve Kathrîne, lat de sünnen schîne" (Manhardt: „Die Götterwelt", S. 314).

Im Gebirge zwischen Meran und Bozen, am linken Etschufer, steht eine alte Kirche: Sankt Katharina in der Schart, 1251 erbaut, und zwar — der Sage nach — an Stelle eines alten Sonnentempels. Dieselbe Sage erzählt von einem Felskegel im Schnalsertal und von der Sonnenspitze bei Lermoos, wo sich eine Kirche der heiligen Katharina befindet, die schon an der Wende des dreizehnten Jahrhunderts bestand. (Zingerle in „Germania", 1861, S. 214.)

Eine entsprechende Übertragung findet sich auch in der französischen Folklore. Es scheint eine Übernahme einzelner Züge aus dem Kult einer keltischen Muttergottheit vorzuliegen.

In der Gironde entdeckt man eine Statue der heiligen Katharina unter einem großen Felsen. Die Heilige pflegt in einem Milchsee, der sich dort befindet, zu baden. Man will die Statue von zwei Ochsen zur Kirche befördern lassen, doch sie können nicht von der Stelle (kastrierte Tiere). Auf Grund göttlicher Eingebung wählt man nun zwei junge Kühe (Muttertiere), die noch kein Joch getragen (Keuschheitssymbol) und gibt ihnen die Freiheit. Dort, wo sie stehen bleiben, soll der Heiligen eine Kirche errichtet werden. Die Kühe gehen etwa drei Kilometer bis an einen wüsten Ort. Dort ruft eine wunderbare Stimme „Halt!" und die Tiere bleiben stehen. (Sébillot: „Le folclore de France", tom. IV, pag. 116.)

Sie ist die heilspendende Göttin, die den zerstörenden Gegengott überwindet. „Wenn der Teufel den Blitz schleudert, hält ihm Sankt Katharina den Arm." An sie wendet man sich bei Gewittern. (Sébillot: „Le folclore de France", tom. I, pag. 107.)

Die mütterlichen Attribute und der nahrungspendende Grundcharakter, den die Heilige aus dem jeweiligen vorchristlichen Kult übernahm, erklären die Wichtigkeit des 25. November überall, wo in Europa Ackerbau betrieben wird. Sankt Katharina ist auf deutschem Gebiet ein sogenannter Lostag, bestimmend für die künftige Witterung (somit für den kommenden Winter), außerdem einer der wenigen (zwei bis vier) Tage im Jahr, an denen der Bauer seine primitiven Rechtsangelegenheiten und Verträge (Pachterneuerung, Pachtzins, Miete, Verdingung von Knechten und Mägden und Lösung des Dienstverhältnisses usw.) regelt. Ebenso in Frankreich: *„à la sainte Cathérine tout bois prend racine“* oder *„à la sainte Cathérine tout prend racine.“* (A. Orain: „Folclore de l'Ille-Et-Vilaine“, Bretagne.)

Die verwesungverhütende Wirkung des Radsymbols erklärt den seltsamen Brauch, der in einzelnen Gegenden Frankreichs (St-Germain d'Amiens, Doullens usw.) besteht, um die Leichen Ertrunkener zu entdecken. Man wirft das Rad, das zur Statue der heiligen Katharina gehört, in den Fluß, — wo es stehen bleibt, muß die Leiche sein. (Sébillot, a. a. O. tom. II, pag. 385.)

Augenscheinlicheren Zusammenhang mit der Legende und ihrem Sinn hat ein Brauch aus dem wallonischen Brabant: Wenn es geschneit hat, legen sich die Mädchen auf den Rücken und strecken die Arme von sich, so daß der Abdruck im Schnee eine kreuzartige Figur zeigt. Man nennt das „heilige Katherinen machen“. Die Stellung ist offenbar eine mit dem eigenen Leib den typischen Heiligenbildern nachgeahmte Darstellung der Räderung der Heiligen, also eine zur Anschauung gebrachte Identifizierung als Geständnis der unbewußten Wünsche, die im Motiv von der Räderung Katharinens enthalten sind.

Die Symbolsprache der Katharinenfeste ist leicht zu deuten:

Zu Vernonet feiern die Mädchen das Fest vor der Statue der Heiligen mit Gesängen und Gebeten. Alle sind mit der vorgeschriebenen hohen Spitzenhaube geschmückt; sie wählen eine Königin, die zum Zeichen ihrer Würde einen langen Stab trägt. (Abbé Ch. Guéry: „Culte de Ste-Cathérine“.)

In den Argonnen singen am 25. November alle Mädchen eine Messe zu Ehren der heiligen Katharina. Die beiden Größten gelten als „Taufpatinnen“ und führen die Kleinste, „la Cath'rinette“, zum Altar. Nach der Messe führen sie die Kleine in ihrem Kranz und Bänderputz zu allen bekannten Familien und singen ein Kinderlied von der kleinen Katherinette, deren Liebhaber noch in der Schule ist und vom Lehrer die Rute bekommt. *„Cath'rinette vole, vole, ton galant est à l'école, il i passé pa la furnête don Maît' d'icole.“*

Dafür werden sie mit Naturalien (Fruchtbarkeitssymbolen) beschenkt. Die erwachsenen Mädchen kommen zusammen, um sich miteinander zu unterhalten und sich als alte Weiber zu verkleiden. Abends geben sie den Burschen einen Ball. (Abbé Louis Lallement: „Folk-Lore Argonnais", Reims 1914.)

In dieser ländlichen Form des Festes ist bereits alles enthalten, was am Fest der Pariser Midinetten das Charakteristische bildet. Zunächst die Haube, deren Symbolbedeutung aus unzähligen Redensarten und Bräuchen längst erwiesen ist. Der Stab der Katherinettenkönigin zu Vernonet tritt als ergänzendes Symbol zu dem der Haube hinzu. Neben dem Wunsch nach der Heirat wird der Mutterschaftswunsch in den „Taufpatinnen" *(marraines)*, die das Kind zum Altar führen, symbolisch dargestellt. Zugleich ist diese Handlung eine Identifizierung mit dem Kinde und somit ein Ausdruck des Wunsches nach Jugend, d. h. nach der Möglichkeit, auf den Geliebten noch geraume Zeit warten zu können. Demselben Wunschziel, nur im Sinn einer gegenläufigen Identifizierung, dient die Verkleidung in alte Weiber. Dies ist ein Gegensatzzauber, eine Darstellung des Gefürchteten, um es abzuwenden. Der latente Sinn: der Wunsch, keine alte Jungfer zu werden.

Es entspricht dem Charakter dieses Festes, daß Hochzeiten mit Vorliebe für Sankt Katharina festgesetzt werden. (Sylv. Trebucq: „Traditions populaires", tom. I, pag. 214.)

Die beschriebenen Bräuche sind örtlich beschränkt und verschieden und scheinen im Norden Frankreichs, im Nordwesten wie im Nordosten vorzuherrschen. Um so größere Bedeutung ist einem Glauben und der ihm entsprechenden Redensart beizulegen, die unmittelbar mit dem Sinn der Legende zusammenhängt und sich über ganz Frankreich erstreckt. Will man nämlich sagen, ein Mädchen habe sich nicht verheiraten können, habe keinen Mann gefunden, sei „sitzengeblieben" und alte Jungfer geworden, so verwendet man die Umschreibung: *„coiffer Sainte-Cathérine"* („Grand Dictionnaire Universel du XIXe Siècle", Larousse). Die Redensart stammt angeblich aus dem sechzehnten oder siebzehnten Jahrhundert, doch findet sie sich weder bei Rainconnet: „Trésor de la langue française", 1606, noch im Wörterbuch der Académie française von 1694, noch in Richelts „Dictionnaire de la langue française", noch in Furetiéres „Dictionnaire universel", beide 1728, noch in Messages „Dictionnaire etymol. de la langue française", 1750, sondern erscheint erst im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts in den Wörterbüchern der Akademie, Bescherelles, Littrés, Hatzfeld-Darmstetters usw., stets in der erwähnten Bedeutung und mit

Hinweis auf die allgemeine Verbreitung. Die übliche ethnologische Deutung der Redensart ist folgende: Es ist in vielen Kirchen Brauch, daß am 25. November die Haartracht der Figur der heiligen Katharina erneuert werde. Zu diesem Amt werden nur unverheiratete Mädchen im Alter von fünfundzwanzig bis fünfunddreißig Jahren zugelassen. Die Redensart behauptet noch — ins einzelne gehend —, daß man mit fünfundzwanzig Jahren die erste Nadel in die Frisur der Heiligen stecke, mit dreißig Jahren die zweite, mit fünfunddreißig Jahren sei die Frisur fertig und jede Hoffnung auf künftige Ehemöglichkeit vergeblich.

Eine etwas andere Deutung gibt der Ethnologe Quitard (in „Larousse: Grand Dictionnaire Universel du XIXe Siècle", unter Artikel „coiffer" und „Cathérine d'Alexandrie"): Es sei Brauch in der Provinz, daß eine Braut sich von ihrer Freundin zur Hochzeit frisieren lasse. Dies bewirke, daß sich auch die Freundin bald werde verehelichen können, da Frisieren eine glückbringende Tätigkeit sei. Infolgedessen versuchen heiratslustige Mädchen häufig, der Braut heimlich eine Nadel in die Haube zu stecken. Dieselbe Tätigkeit, an der Figur der heiligen Katharina ausgeübt, wäre dann sozusagen verlorene Liebesmüh', da die Heilige ja unverheiratet geblieben sei.

Die analytische Deutung hat nicht viel hinzuzusetzen. Die Sorge um die Haartracht der Katharinenfigur, älteren Mädchen als Ehrenamt anvertraut, um eine Identifizierung im religiös-asketischen Sinne herbeizuführen, wird zur Identifizierung im Sinne des unbewußten Geschlechtstriebes und so das Ehrenamt zur höhnenden Redensart. Die Beschäftigung mit den Genitalsymbolen, Kopf, Haaren, Haube und Nadel ist Darstellung des intensiven Wunsches nach geschlechtlicher Befriedigung, der infolge der Angst, schon zu alt zur Ehe zu sein, dieselbe hochgespannte Intensität annimmt wie im Legendenmotiv der Heiligen, die einen Mann will, der nie stirbt (Verdeckung der eigenen Mangelhaftigkeit durch anspruchsvolles Verlangen).

Wir können nicht umhin, das Fest der heiligen Katharina auf Grund seiner latenten Bedeutung als phallisches, oder vielmehr — da es sich um eine Manifestation weiblichen Trieblebens handelt — als „mänadisches" Fest anzusprechen.

*

Bleibt noch die Frage zu beantworten, weshalb dieses allgemeine Fest der Mädchen Frankreichs, in Paris nur als Fest der Mädchen einer bestimmten sozialen und beruflichen Schicht erscheint. Dies scheint uns zunächst durch gesellschaftlich-ökonomische Umstände bedingt. Der Stand

der kleinbürgerlichen Pariser Putzmacherinnen, Schneiderinnen und Modistinnen hat — wie das kleinbürgerliche Gewerbe überhaupt — seine letzte Blüte um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. (Spiegelung in der Literatur: Alfred Mussets „Mimi Pinson, Profil de grisette" erschien 1845.) Um dieselbe Zeit setzt die soziale Erscheinung der Landflucht ein und es beginnt ein starkes Zuströmen von Arbeitskräften aus der Provinz. Der junge Industrialismus vermochte noch nicht alle diese Kräfte — zumal die weiblichen — zu erfassen. Wohl aber war das bürgerliche Klein- und Hausgewerbe in allen Zweigen der Damenschneiderei und Modisterei noch imstande, diesen Überschuß — recht und schlecht — zu ernähren. Diese Mädchen brachten offenbar auch die alten provinzialen Bräuche und Redensarten mit in die Hauptstadt.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Redensart *„coiffer sainte Cathérine"* und ihre Erklärung erst im neunzehnten Jahrhundert — und zwar in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts — in den wissenschaftlichen Wörterbüchern auftaucht.

Auch nach den Phänomenen der Massenpsychologie erscheint es begreiflich, daß sich die Pflege des Katharinenkultes gerade im Milieu der Midinetten erhalten hat. Die ständige Beschäftigung mit der Mode, der weiblichen Bekleidung und ihrer Bestimmung als erotisches Reizmittel und Lockfarbe — anderseits die eigene Ungewißheit einer Ehemöglichkeit im bürgerlichen Sinn wegen der meist vorherrschenden Armut — waren wohl fähig, eine erotische Massenstimmung zu erzeugen, die unter der Patronanz der heiligen Katharina ihre Wünsche am bestimmten Festtag symbolisch manifestierte.

Die kapitalistischeren Formen der Damenmodeerzeugung von den großen Modesalons bis zur Konfektionierung haben hier nicht viel geändert, zumal sich ihnen im alten Brauch eine nicht zu unterschätzende Reklamemöglichkeit bot.

Das Pariser Fest der Katherinetten, das — aus den angeführten Gründen — seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts üblich zu sein scheint, nahm in den Nachkriegsjahren immer deutlicher den Charakter einer „öffentlichen Orgie" an, wie von Seite der Obrigkeit bemerkt wurde, d. h. die unbewußten Wünsche drängten hemmungsloser an die Oberfläche. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir dies — neben den allgemeinen Gründen für die größere Hemmungslosigkeit der Nachkriegszeit — dem Umstand der verringerten Ehemöglichkeit der Frauen, zumal in Frankreich, dem Land des Frauenüberschusses, zuschreiben.

Dem Charakter und dem ursprünglichen Sinn der „Orgie" entsprechend beginnt der Tag der heiligen Katharina als religiöses Fest. In den meisten Pariser Kirchen wird den Mädchen eine Messe gelesen und eine Predigt gehalten. Der Nachmittag ist eine Festfeier am alltäglichen Arbeitsplatz, verbunden mit Tanz, Weingenuß und Verkleidung (zumeist in Männer, die durch Symbole als stark potent gekennzeichnet werden). Die Symbolbedeutung des Festes als Ersatz oder Wunsch (Zauber) für die (inzestuöse) Heirat erhellt daraus, daß der Chef des Hauses denjenigen Angestellten, die „Katherinetten" sind, die Haube für den 25. November schenkt. (Das Hochzeits- oder Morgengabesymbol ist in größeren Häusern, wo die Katherinetten außerdem ein wertvolleres Geschenk erhalten, noch deutlicher.) Die Festfreude ist allgemein („*Dans les maisons de couture ont a bu du champagne, dansé, chanté* . . .", „Le Journal", 26. November 1925) und nachher tritt der Trieb mehr oder minder manifest in Erscheinung. „Die Häubchen der Katherinetten hingen schief auf dem Ohr, wie um jede Minute ganz hinabzugleiten" (*les bonnets qui penchaient sur . . . l'oreille, tout prêt à s'envoler* . . .", „Le Journal", 26. November 1925). „Nachmittags und abends widerhallte ganz Paris von ihrem fröhlichen Lärm . . ., um alle Straßenecken schlenderten unzählige Paare bis in die Morgendämmerung" („*L'après-midi et le soir Paris aura retenti de ses cris et de ses jeux . . . à tous les carrefours mille couples ont tourné jusqu'à l'aube*", „Le Journal", 26. November 1926).

Die gegengeschlechtigen Verkleidungen deuten sich leicht als Wunsch, einen Mann wie den dargestellten zu besitzen. Überhaupt gefällt sich die Festtracht der Katherinetten in sehr klaren Symbolen. Auf den Symbolwert des Hauptstückes, der Haube — die, auf den provinziellen Ursprung hinweisend, der alten Tracht der Pariser Grisetten angehörte — müssen wir kaum nochmals hinweisen. Die Bedeutung des Orangenblütenstraußes wird allgemein verstanden, denn aus Orangenblüten besteht der Brautkranz. Die Orangenblüte ist — neben der Myrthe — die Hochzeitsblume in Frankreich.

Einer Deutung bedürfen nur die bevorzugten Farben des Katherinettenhäubchens: gelb und grün.

Grün gilt in der üblichen Farbensymbolik als Farbe der Hoffnung und Fruchtbarkeit. (In der religiösen Symbolik als Farbe der Paradieseshoffnung und der Engel als Gottes wirkende Organe, somit Symbol für höchste Zeugungskraft.) Wir verstehen, was diese Farbe hier bedeuten will.

Gelb hingegen gilt als Farbe der Unfruchtbarkeit, der Verzweiflung, des Neides, der unglücklichen Liebe. Die gelbe Rose ist Symbol der Eifer-

sucht. (In der religiösen Symbolik ist gelb die Farbe des heiligen Josef, aber auch der Synagoge. — Unfruchtbarkeit.) Im Mittelalter ist gelb die verachtete Farbe und somit die Farbe der Verachteten. Das lateranische Konzil (1215) ordnet den gelben Judenfleck an. Gelb war die Farbe der Prostituierten und der verrufenen Häuser. Als der Connetable von Bourbon 1521 als Verräter erklärt wurde, strich man ihm Schwelle und Tür seines Palais gelb an. Dasselbe geschah aber auch noch 1653, als dem Prinzen Condé dasselbe Schicksal widerfuhr. (Larousse: Grand Dictionnaire Universel, Artikel „jaune".)

Wenn auf der Haube der Katherinetten beide Farben nebeneinander erscheinen, so verraten sie die zweifelnde Gemütslage ihrer Trägerinnen, die zwischen der Hoffnung auf Ehe und Mutterschaft und der Furcht vor dem unfruchtbaren Altern schwanken.

*

Die psychische Entwicklung der heiligen Katharina der Legende war in ihren Hauptzügen folgende: Überaus vatergebunden, aber nicht minder narzißtisch, wird sie durch den Vater und den Mann überhaupt enttäuscht und verlangt für ihre narzißtisch-überbetonten Ansprüche die Potenz eines Gottes.

Für die Katherinetten (Mädchen, die mindestens fünfundzwanzig Jahre alt sind) besteht dieselbe psychische Grundsituation, da Erreichen solchen Alters, ohne den Mann gefunden zu haben — normale soziologische Verhältnisse vorausgesetzt — stets übernormale Vatergebundenheit und starke Selbstliebe und somit Schwierigkeit in der Gattenwahl vermuten läßt. Ihr psychisches Problem ist, zwischen dem Ideal (höchster Potenz) und daneben der Selbstüberschätzung (Kompensierung des Penismangels) in der Realität den lebensfähigen Ausgleich zu finden.

Wo dies nicht gelingt, der Anspruch auf Befriedigung durch die Ideale (väterliche Potenz) aber nicht aufgegeben wird und auch nicht durch eine mystische Hochzeit mit Gott sublimiert wird, wird die Intensität des Wunsches durch Vervielfältigung der Objekte zu befriedigen versucht und es ergibt sich der Charaktertypus der Dirne.

Es bestätigt die Lehre von der Ureinheit der Gegensätze und ihrer unbewußten psychischen Identität, wenn wir den Namen der Heiligen, „Katharina" — häufig als typische Dirnenbezeichnung verwendet finden.

Die zweideutige Auffassung als weibliche Fruchtbarkeitsgottheit, die stets Fruchtbarkeit spendet und stets befruchtet wird, mag den Übergang bilden. (Die typische Vorstellung der Mutter als Dirne.)

Wir führen eine charakteristische Anekdote aus dem sechzehnten Jahrhundert an, die d'Aubigné in der „Confession de Saucy" erzählt: Der Graf von La Rochefoucauld speist eines Abends mit den Ehrenfräulein der Königin. Sie plagen ihn mit Bitten, er möge ihnen doch die schönen Reliquien schenken, die er sich bei der Plünderung von Tours angeeignet habe. Er behauptet, diese Bagatellen längst verschenkt zu haben; wollten sie ihn aber alle küssen, so sei er bereit, ihnen die Leibchen der heiligen Katharina zu schenken, die ihnen die Brüste wieder so fest machen würden als wären sie noch Mädchen.

Zudem neigte der Name schon durch seine Allgemeinheit dazu, zur Bezeichnung eines alltäglichen, gewöhnlichen, wertlosen Weibes und in Fortführung der pejorativen Tendenz zum typischen Namen einer gemeinen Dirne zu werden. Wir finden dieselbe Tendenz auch im Französischen. Die Abkürzungen des Namens Katharina bedeuten soviel wie „gemeine Dirne", französisch „Catin" (*„femme ou fille de mauvaises moeurs"*, Larousse: Dictionnaire Universel) entspricht genau dem deutschen „Käte". (Norddeutsch „Kasche" — „eine liederliche Kasche, die abends auf den Gassen Erwerb sucht" — „Kätgen ... mit beschmutzten Küssen" [Haller], ... „vor Liebchens Tür, Kathrinchen hier" [Goethe] usw. Grimm: „Deutsches Wörterbuch.")

*

Und damit ist der Kreis geschlossen. Wenn sich unter den Pariser Midinetten ein Rest des mittelalterlichen Katharinenkultes erhalten hat, so ist dies dem Umstand zu verdanken, daß hier in einem entschieden weiblichen Milieu, das noch nicht alle Zusammenhänge mit einer Art handwerkstolzem Korporationsgeist (Gemeinschaftsbewußtsein) verloren hat, die verschiedenen Triebenergien weiblichen Seelenlebens (Vatergebundenheit, betonter Narzißmus aus verdecktem Minderwertigkeitsgefühl, Enttäuschung durch den Mann, Konstituierung eines Ideals, sado-masochistische Phantasien) bis in ihre Kulminationen (Wunsch: Gattin, Mutter, [Gattin-Mutter], Dirne oder Heilige zu sein), in Identifizierung mit der Schutzpatronin ausgelebt werden könne. Und das Fest selbst gibt in seinen Symbolen und Bräuchen Gelegenheit, die bewußten, uneingestandenen, verdrängten und unbewußten Wünsche zu gestehen und verschafft auf diese Weise eine Art analytischer Erleichterung. Da es imstande ist, so reichen psychischen Gewinn zu bieten, wird an ihm festgehalten und es bleibt bestehen.

Aus der religionspsychologischen Literatur

Ein Sammelreferat von A. J. Storfer

Fischer, Edmund: Der religiöse Komplex im Kindertraum. Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes. Verlag Julius Püttmann, Stuttgart 1929.

In einer früheren Veröffentlichung über Kinderträume (Stuttgart 1928) hatte der Verfasser zu zeigen versucht, „wie das Traumleben für das Kind (viel mehr als für den Erwachsenen) entwicklungsbeeinflussend ist, wie sich in ihm der kindliche Vorstellungsschatz offenbart". Er stützte sich dabei auf ein Material von über 4500 Kinderträumen, „unter vorsichtiger Vermeidung jeder (etwa psychoanalytischen) Grenzüberschreitung". In dieser neuen Arbeit will er nun durch den Traum auch über Qualität und Quantität des religiösen Vorstellungsschatzes Aufschluß erhalten. Psychoanalytische Auswertungsmöglichkeiten — betont er eingangs — will er nur insoweit berücksichtigen, „als die einfache kindgemäße Ausdeutung der Traumerlebnisse nicht zu genügen scheint". Bei dem Gros der Kinderträume würde es seiner Meinung nach dem Wesen des Kindertraumlebens „geradezu widersprechen und zu verhängnisvollen Fehlergebnissen führen, wenn man auf die naheliegende einfach-psychologische (symptomatologische) Auswertung der Kinderträume" zugunsten der psychoanalytischen Traumdeutung verzichten würde.

Das Traummaterial, auf das sich Fischers Untersuchung stützt, stammt von 3000 sechs- bis fünfzehnjährigen Kindern beiderlei Geschlechts der verschiedensten Begabungsgrade und Umweltschichten. 2200 dieser Kinder sind protestantisch, 800 römisch-katholisch. In den meisten Fällen wurde das Material so gewonnen, daß die Kinder unvorbereitet, aber zwangsfrei vor die Aufgabe gestellt wurden, einen ihrer zuletzt erlebten Träume niederzuschreiben, beziehungsweise mündlich wiederzugeben.

Die erste Feststellung, die Edmund Fischer an Hand seines Materiales macht, ist, daß der Gottesbegriff in der Vorstellung des Kindes nicht mit den Charakteren des Absoluten, Allseienden, Ewigen ausgestattet ist. Vielmehr haften der Gottesvorstellung des Kindes die Merkmale des Begrenzten, Endlichen, Veränderlichen an. Die innere (auf seelische Akte gegründete) Distanz zwischen Kind

und Gott ist gering, der göttliche Wesenszug der Erhabenheit kommt meist nur in Äußerlichkeiten (z. B. Thron) zum Ausdruck.

Während Gott nur in 12 von 1000 Kinderträumen vorkommt (bei den Mädchen allein gerechnet 17 pro 1000) und Jesus in noch weniger Träumen, so kommen in 28 von 1000 Kinderträumen (47 von 1000 Mädchenträumen) Engel vor. Die Ursache für diese Häufigkeit sieht Fischer in der „märchenhaft gesteigerten Machtfülle, Güte und Schönheit der Engelsgestalt" und in der von der christlichen Religionspädagogie stets geförderten Kindähnlichkeit in der Engelvorstellung. Darum ist die Selbstidentifizierung des Kindes mit dem Engel leicht.

Bemerkenswert ist die Feststellung Fischers, daß im wesentlichen Kinder aus sozial gehobenen Schichten häufiger Träume religiösen Gepräges hatten, als solche aus ärmlichen oder ungeordneten Verhältnissen.

Deutlich unterschieden sich die verschiedenen Altersstufen im religiösen Charakter der Träume. Die religiös gefärbten Träume jüngerer Kinder weisen ein mehr märchenhaftes Gepräge auf, erst bei älteren Knaben und Mädchen treten in den religiösen Gehalten voluntaristische und emotionale Beziehungen zur Umwelt zutage.

In den Träumen der Mädchen kommen Gestalten der Religion, beziehungsweise religiöse und kultische Orte und Handlungen viel häufiger vor als in denen der Knaben. Bei Mädchen ist auch häufiger ein sexueller Unterton der religiösen Träume zu beobachten. Die Gestalten der Religion (Gott, Engel, Heilige, Priester usw.) sind in den Mädchenträumen „nicht selten Objekte des — auf jeden Fall irgendwie sexuell verankerten — weiblichen Pflegetriebes; ihre — körperliche — Schönheit, ihre feinen Kleider und ihr herrlicher Schmuck werden unter starker Affektbesetzung — verbunden mit Lustgefühlen, die sicherlich nicht ausschließlich ästhetischen oder religiösen Ursprungs sind — geschaut; ihre Freundschaft oder schützende — körperliche — Nähe wird des öfteren erlebt".

Die Traumerlebnisse der katholischen Kinder weisen viereinhalbmal mehr religiös-kultische Vorstellungen auf als die von protestantischen Kindern.

Aus den Kinderträumen schließend stellt der Verfasser als spezifische Merkmale der Religion des Kindes fest: das Haften am Äußerlichen, an der kultischen Form, am kirchlichen Gepräge, die Gläubigkeit gegenüber der Existenz des Göttlichen, aber auch die Unfähigkeit, über die kultische Form hinweg den religiösen Inhalt, den Sinn des Göttlichen zu erfassen. Und daraus ergibt sich die Übereinstimmung mit dem Seelenleben der primitiven Völker: Erleben der kultischen Form vor dem religiösen Inhalt.

Auf Grund seines Materials nimmt Fischer auch zu einer bekannten Streitfrage Stellung: ist das Kind religiös veranlagt oder wird es an Religion gewöhnt? Und er gelangt dazu, gegen die nativistische Auffassung für die empiristische Partei zu ergreifen, d. h. eine im eigentlichen Sinne religiöse Anlage im Menschen zu leugnen. In erster Linie bedinge die religiöse Gewöhnung (Umwelt, Erziehung) die Religiosität des Kindes.

Fischer meint, der Nachweis, daß von einem angeborenen Religionsbedürfnis nicht gesprochen werden kann, bedinge noch nicht eindeutig eine bestimmte Stellungnahme im Streit um den Religionsunterricht in der Volksschule.

Denn wohl können die Gegner des Religionsunterrichtes sagen: Da eine im eigentlichen Sinne religiöse Anlage beim Kinde nicht wirksam ist, würde ja bei Wegfall des Religionsunterrichtes nicht eine unmittelbar nach Entfaltung und Gestaltung drängende Anlage des Kindes vernachlässigt werden.

Aber anderseits können jene, die den Religionsunterricht — aus religiöser Überzeugung oder weil sie von ihm irgendeinen sozialen Effekt erwarten — verteidigen, sagen: Eben weil erst die religiöse Gewöhnung beim Kinde die religiöse Erlebnisfähigkeit schaffe, muß der Religionsunterricht, als wichtiges Mittel der Beeinflussung, aufrechterhalten bleiben.

Saalfeld, Lic. Hans: Das Christentum in der Beleuchtung der Psychoanalyse. Versuch einer Darstellung und Kritik der psychoanalytischen Aussagen über das religiöse Erleben. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1928.

Eine mit viel Fleiß (doch mit unzureichendem Verständnis) gebotene Zusammenstellung der psychoanalytischen Forschungsergebnisse über christlich-religiöse Phänomene. Allerdings keine vollständige. Manche Arbeit ist dem Verfasser entgangen, insbesondere in solchen Fällen, wo die Bezugnahme der betreffenden psychoanalytischen Abhandlung auf religionspsychologische Probleme aus dem Titel nicht ohneweiters ersichtlich ist.

An diese Darstellung knüpft der Verfasser eine Kritik der Psychoanalyse überhaupt und ihrer auf Phänomene des Christentums bezüglichen Aussagen im besonderen. Die Kenntnis der psychoanalytischen Literatur erweist sich beim Verfasser als sehr oberflächlich. Er scheint zum Beispiel nichts von Partialtrieben, von Aggression zu wissen, obschon er viele Dutzende von Schriften Freuds und anderer Psychoanalytiker zitiert. So unglaublich es erscheint, es gibt noch heute gelehrte Autoren, die ganze Bücher über Psychoanalyse schreiben und meinen, Verdrängung und mangelnder Geschlechtsverkehr sei dasselbe. Daher kommt Saalfeld auch in die Lage, den Umstand, daß der Apostel Petrus verheiratet war und von seiner Frau auf seinen Missionsreisen begleitet wurde, triumphierend als Beweis dafür anzuführen, daß das Urchristentum nichts mit Sexualverdrängung zu tun hat.

Mit Schadenfreude konstatiert Saalfeld Meinungsverschiedenheiten zwischen Psychoanalytikern beziehungsweise vermeintlichen Psychoanalytikern. So zum Beispiel führt er an, daß Jung („Wandlungen und Symbole der Libido") das Kreuz als den Lebensbaum, als ein Symbol der Mutter auffaßt, während es nach Reik („Der eigene und der fremde Gott") eine „umgedeutete totemistische Vaterfigur der Urzeit" ist. Von den beiden Deutungen sagt Saalfeld: „ein solcher Unsinn, daß man sie sich mit Fug und Recht verbitten wird." Eine dritte psychoanalytische Deutung, die im Kreuz ein heilbringendes, unheilabwehrendes Symbol der vereinigten Geschlechtsteile sieht (vgl. Kapitel „Kreuz" bei Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft) ist Saalfeld nicht bekannt, hätte übrigens bei ihm nicht mehr Gnade gefunden als die anderen. (Zum Thema

„Kreuz" vgl. auch Van der Wolk: Das Tri-theon der alten Inder. Imago X, 1921, S. 401 f.)

Saalfeld kommt zu dem Ergebnis, das religionspsychologische Material der Psychoanalyse sei zu dürftig. Es sei ein Fehler, mit Begriffen, die der Neurosenlehre entstammen, an die Betrachtung des Christentums heranzutreten. Fremdes Seelenleben könne nur von jemand wiedergegeben werden, der die Gabe der Einfühlung besitzt. Und die Psychoanalyse verrate nicht eine besondere Fähigkeit für das Verständnis religiösen Erlebens. Und übrigens: Freud, wie halte er es persönlich mit der Religion? „Über seine Weltanschauung spricht sich Freud selbst nicht aus." Saalfelds Schrift trägt wohl die Jahreszahl 1928, aber die im November 1927 erschienene Freud-Schrift „Die Zukunft einer Illusion" war ihm bei der Niederschrift seines Buches offensichtlich noch nicht bekannt. Die Gretchenfrage braucht er an Freud jetzt nicht mehr zu richten.

Vom „verderblichen weltanschaulichen Hintergrund" und dessen Gefahren ist in den Augen Saalfelds auch der „mit den Psychoanalytikern im Bunde stehende Theologe" Pfister nicht frei, obschon Saalfeld anerkennen muß, daß Pfister wohl einen gewissen Abstand von Freud zu wahren weiß und aus der Psychoanalyse einen gewissen ethischen und metaphysischen Idealismus ableiten will. Diesem lauen Christen Pfister sei Gott nur ein Gut neben anderen Gütern, nur ein pädagogisches Mittel, noch dazu von recht zweifelhafter Natur.

Eichele, Dr. theol. Erich: Die religiöse Entwicklung im Jugendalter. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1928.

Im Vorwort wehrt sich der Verfasser, evangelischer Theologe, gegen den möglichen Verdacht, er sei der Meinung, die Wissenschaft, das Wissen um das religiöse Erleben im Jugendalter, könne allein „die religiöse Not unsere Jugend" beseitigen. Er wünscht, nicht mißverstanden zu werden, als glaube er, „man könne erstorbenes religiöses Leben etwa auf dem Wege psychologischer Einfühlung wieder zu neuem Wachstum erwecken". Aber, wenn man der Jugend in ihrer religiösen Not weiterhelfen will, müsse man sich zunächst mit der Eigenart der jugendlichen Religiosität beschäftigen. Die religiöse Not der Jugendlichen sieht der Verfasser darin, daß sie zu wenig Religion haben. Gehen doch einige Jugendführer so weit (man vgl. Eicheles Zitate auf S. 346), strikt zu erklären, daß echter Jugendgeist und Religion sich miteinander nicht vertragen. Eichele spricht also den Mangel an Religiosität bei der Jugend auch dort als religiöse Not an, wo dieser Mangel von der Jugend gar nicht als Not empfunden, wo dieser Mangel nicht „erlitten" wird. Ist es in solchen Fällen noch am Platze, von einer Not der Jugend zu sprechen, wo höchstens von einer Not einer Kirche oder der Religion überhaupt die Rede sein könnte? Wenn zum Beispiel in einer Bevölkerungsschichte der Weinkonsum zurückgeht, werden die Winzer oder die Weinhändler vielleicht von ihrer eigenen Not, aber doch keinesfalls von einer Alkoholnot jener Bevölkerungsschichte sprechen.

Die Frage, ob man die Jugend als spezifisch religiös beziehungsweise als spezifisch unreligiös bezeichnen könne, will übrigens der Verfasser in seinem

Schlußwort nicht mit einem glatten Ja oder Nein beantworten. Die Jugendlichen seien ihrer religiösen Haltung nach viel zu verschieden, um eindeutig charakterisiert werden zu können. Aber wenn viele Autoren die Beobachtung vermerkt haben, kein Lebensalter sei im allgemeinen unempfindlicher für religiöses Leben als das der Entwicklungsjahre, so haben sie sich nach Meinung Eicheles vom äußeren Eindruck täuschen lassen. „Die religiöse Gleichgültigkeit und Interesselosigkeit ist oft nur eine künstliche Hülle, unter deren Schutz sich im Innern des Jugendlichen entscheidendes Geschehen vollzieht, nämlich . . . der Entwicklungsprozeß der individuellen Religiosität." Diesen Entwicklungsprozeß zu zeigen, ist die Aufgabe des Buches. Über dieses Maß von Vermeiden von tiefenpsychologischen Einsichten, wie es die Arbeit Eicheles aufweist, wird man wohl heute mitunter sogar in kirchlichen Kreisen staunen. Bis zu Kerschensteiner, W. Stern, Spranger schwingt sich der Verfasser schon auf; die von diesen Autoren vertretenen psychologischen Einsichten, stellen für ihn aber auch schon „die kopernikanische Wendung der Psychologie" dar.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Rückständigkeit und Oberflächlichkeit der meisten heutigen psychologischen (trotz Freud meistens vorfreudischen) Arbeiten über die Pubertät hier darzutun, zumal da sich Siegfried Bernfeld in dieser Zeitschrift einmal ausführlich und temperamentvoll mit „der heutigen Psychologie der Pubertät" auseinandergesetzt hat („Imago" XIII, 1927, S. 1 ff.). Aber die Arbeit Eicheles — und das erklärt sich wohl aus der theologischen Einstellung, die in erster Reihe „helfen" will und nicht Tatbestände wissenschaftlich klären — steht jedenfalls an wissenschaftlicher Objektivität und Ergiebigkeit nach weit unter dem Niveau der von Bernfeld referierten Pubertätspsychologien. Selbst dort, wo auch der Psychoanalyse fernstehende Autoren nicht mehr umhin können, zugegebenerweise oder ohne es vielleicht selbst zu wissen, Anleihen bei tiefenpsychologischem Forschungsgut zu machen, zum Beispiel bei der Behandlung von Phänomenen wie: Zwang zu religiösen Zweifeln, Jugendfreundschaften, Verhältnis zu Führern, jugendliche Phantasien — selbst bei solchen Fragen gelingt es Eichele, freudrein zu bleiben. Einzig in dem kleinen Paragraphen über „Die Sexualität des Jugendlichen und seine religiöse Entwicklung" verraten einige Sätze, daß er über Freud etwas läuten gehört hat. Und auch das ist nur ein Läuten von Dorfkirchenglocken, die zur Abwehr einer bösen Gefahr aufrufen.

Schneider, Carl, Lic. Dr. phil., Professor in Riga: Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes. Verlag von Dörffling & Franke, Leipzig 1930.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung seien hier kurz wiedergegeben:

Der ganzen Apokalypse liegen starke Gefühle zugrunde; sie brechen bei entscheidenden Wendungen der Visionen ungehemmt durch. In 46 von 73 Abschnitten sind grausame Gefühle (der Zerstörung, des Tötens, des Quälens) ganz deutlich erkennbar. „Wir haben hier die eine Komponente schizothymen Seelenlebens [Kretschmer] vor uns in derselben schönen Ausprägung,

wie bei all den großen Schizothymen in der Geschichte des Christentums." Aber — unvermittelt neben dem Grausamen-Harten — steht da auch eine Fülle der Gefühle des Tröstlichen, Friedlichen, Erhabenen. In diesem „schroffen Gegenüber von blutigster Grausamkeit und zartester Innerlichkeit, die beide überspannt sind von der komplexqualitativ so reichen und gegensätzlich ungestillten Sehnsucht, liegt das psychologische Geheimnis der Apokalypse".

Die Gefühlsgrundlage der Apokalypse — findet Schneider — sei ausgesprochen akustisch beeinflußt. Das Visuelle ist ärmer, unpersönlicher. Den Eidetikern (Jaensch) sei Johannes nur in einem gewissen Sinne, d. h. nur ihrer schwächeren Gruppe zuzuordnen.

Schneider behandelt unter anderem auch die ausgesprochene Neigung des Apokalyptikers zum Stereotypisieren; die gleichen Motive, Bilder, ja Formulierungen kehren unaufhaltsam wieder, es ist, als könne der Apokalyptiker sich nicht mehr von dem loslösen, was er einmal erfaßt hat.

Pathologisch im Sinne der klinischen Psychiatrie — führt Schneider aus — sei Johannes „sicher nicht gewesen, die tief schizophrenen Kriterien und Stigmen fehlen bei ihm völlig" . . . „Johannes ist ebensowenig pathologisch wie Grünewald und Dürer".

In dem Kapitel, in dem er „die neuere Traumforschung" zur Enträtselung der Apokalyptik heranzuziehen vorgibt, bietet der Verfasser das Bild, wie er von Freud gleichzeitig angezogen und abgestoßen wird. Letzteres vollzieht sich wirksamer.

Bolley, Dr. Alphons: Gebetstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Pädagogischer Verlag, Düsseldorf 1930.

Der Verfasser — auf dem Boden der katholischen Theologie fußend — ist der Meinung, sein Unterfangen, das Gebetsleben „nach exakt wissenschaftlichen Grundsätzen der Psychologie" zu beobachten, könnte ungewohnt und eigenartig berühren. Der „eigentliche Schöpfer der modernen Psychologie" (Wundt) sei infolge der materialistischen Auffassung alles Psychischen der Religion nicht gerecht geworden. Und unserer Zeit war es beschieden, „Dinge zu hören, die aller Wissenschaft und allem Empfinden spotten; wir meinen die von dem Wiener Nervenarzt Sigmund Freud ins Leben gerufene Psychoanalyse". Allerdings habe Freud Jünger, die die Lehren ihres Meisters nicht festhalten, „ja katholische Forscher unserer Tage (Müncker, Liertz) bemühen sich, psychoanalytisches Gedankengut mit katholischem Geist zu verbinden". Bestimmte Grundgedanken der Psychoanalyse müsse man anerkennen, aber „es sträubt sich doch jeder denkende Mensch gegen Erklärungsweisen . . ." usw. usw. Alles in allem — Pfister wird genannt — geht die neue Entdeckung dahin: Religion ist verdrängter Sexus, die katholische Religion aber ein Produkt des durch Verdrängung krankhaft gestörten Trieblebens.

Gegen die Psychoanalyse verbündet sich der katholische Autor mit dem protestantischen Theologen Girgenssohn. Dieser habe es zum erstenmal ge-

wagt, „mit dem Experiment das seelische Gebilde der Religion aufzudecken . . . Wenn man bisher das religiöse Erlebnis gern Gefühl genannt hat, so war eine solche Bezeichnung nach Girgenssohn wohl verständlich . . . Indessen gehört das religiöse Erleben nicht der Gefühlssphäre im eigentlich psychologischen Sinne an, was nach den Ergebnissen der Girgenssohnschen Versuche nicht mehr bezweifelt werden kann. Es handelt sich vielmehr um seelische Dinge, die eher in den Kreis des Denkens und des Strebens zu verweisen sind". Angeregt durch die evangelischen Forscher hätten sich auch auf katholischer Seite Psychologen der Untersuchung des religiösen Lebens zugewandt. Die Übernahme exakt wissenschaftlicher Methoden in die katholische Theologie sei zwar „nicht wesensnotwendig", da der wesentliche Inhalt der kirchlichen Lehre vom kirchlichen Lehramt dargeboten werde und damit für den Katholiken als Wahrheit gilt, aber „die Kirche war doch von jeher der Wissenschaft hold". Bolley wendet sich gegen die Auffassung, das Gebet sei lediglich Stimmung, ein schönes Erhabenheits- oder ästhetisches Gefühl, das wahre Gebet sei vielmehr eine Zwiesprache, „ein lebendiger Verkehr des Menschen mit dem im Glauben erkannten Gott". Die Kirche müsse jetzt der Pathologie der religiösen Seele erhöhte Aufmerksamkeit zuwenden, denn „die moderne, nervenzerstörende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung führt dem Seelsorger erschreckend viel Skrupulenten zu".

Auf den Weg des Experiments konnte Bolley Girgenssohn nicht folgen; für das Frömmigkeitsleben in der katholischen Kirche sei das Experiment doch ein zu arger Fremdkörper. „Es blieb uns mithin nichts anderes übrig, als zur Befragung zu schreiten, indem wir versuchten, von bestimmten Personen auf Grund der Erinnerung Aussagen über gewisse Tatbestände ihres religiösen Lebens zu erhalten." Und zwar wurden Volksschulkinder und höhere Schüler und Schülerinnen über ihr religiöses Leben befragt. Hiezu hatte der Verfasser als Religionslehrer gute Gelegenheit; „unter diesen Umständen konnte man einen Gang in das schöne Seelenland wagen, wo das Gottespflänzlein Religion blühte." Einige der Fragen geben wir hier zur Charakterisierung der Arbeitsmethode des Verfassers wieder.

„Wie betest du den Vaterunser, wenn du wirklich andächtig bist?"

„Nenne das Gebet, das du am liebsten verrichtest! Sage, warum du es am liebsten hast und sage, wie du es betest."

„Hast du bei deinen Gebeten viel mit Zerstreuung zu tun?"

„Sind es bestimmte Gedanken, die dich immer wieder ablenken?"

„Kannst du angeben, was es im allgemeinen für Fälle sind, wenn du aus freien Stücken betest?"

„Hast du auch schon einmal absichtlich ein Gebet ausgelassen?"

Auch Gefangene in einer Strafanstalt wurden befragt, zum Beispiel:

„Gab es eine Zeit, wo Sie an Gott gar nicht mehr gedacht haben?"

„Wie kam es dann, daß Sie dann wieder an Gott dachten?"

Die Ausbeute aus den Befragungen wird dann von Bolley des Breiten auseinandergesetzt und nach vielen Gesichtspunkten systematisiert. Das Gesamtergebnis ist ungefähr das folgende:

Für die Entstehung eines spontanen Gebetes sind Gefühle von hoher Bedeutung. Aber Affekte führen nicht nur zu einem Gebet, manchmal verhindern sie es geradezu. Angesichts der verschiedenen Wirksamkeit der Gefühle müsse man die letzten Entstehungsbedingungen des Gebetes anderswo suchen als in einem emotionalen Einfluß. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß die intellektuellen Momente in der Motivation des Gebetes oft stark in den Hintergrund treten, „so kommt man gleichwohl nicht an der Annahme einer intellektuellen Bindung vorbei".

Mit der Einordnung des Gebetes unter die Willenshandlungen beziehungsweise Willensakte sei das eigentliche Gebetserlebnis noch nicht erschöpft. Dem Gebetserlebnis sei eine seelische Qualität eigen, die eine Besonderheit in den Funktionen des Ich bedeutet. „Letzten Endes tritt das Ich im Gebete in eine unvergleichlich innige Beziehung zu einem Außer-Ich, und diese innige Verbindung scheint uns ein Akt völliger Hingabe zu sein."

Auch einige differentielle Feststellungen glaubt Bolley machen zu können: Knaben üben das Gebet mehr in Dingen persönlich-materieller Art, auch das Dankgebet findet sich bei ihnen häufiger als bei Mädchen. Das Gebet scheint dem Verfasser religiös um so wertvoller zu sein, je weniger dringend die Motivation ist. Die Verhältnisse beim sogenannten Lieblingsgebet ließen erkennen, wie wichtig die Erinnerung an die erste Erziehung für die Gebetsliebe des jungen und sogar des erwachsenen Menschen sein kann. „In der Vorliebe der heranwachsenden Jungen für Mariengebete und in seiner Stellung zu Maria als der Mutter vermochten wir endlich eine weitere, jugendpsychologisch bedeutsame Feststellung zu machen."

Das auf dem Fragewege vom Verfasser als Religionslehrer in Schulen und als Seelsorger in Strafanstalten erlangte Material darf wohl nur auf einen außerordentlich eingeschränkten psychologischen Quellenwert Anspruch erheben, zumal für den Psychoanalytiker, da doch der Verfasser es von vornherein auf intellektuell überarbeitetes Material des Bewußtseins abgesehen hat. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, daß schon dieses manifeste Material allein dem psychoanalytischen Beobachter bei näherem Zusehen viel mehr zu sagen hat, als ein mit weltanschaulichen Voraussetzungen und kirchendogmatischen Hemmungen herantretende Deuter aus ihm ablesen kann.

Schumacher, Dr. Karl: Ein Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exerzitien. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1928.

„Die Exerzitien" — schrieb vor einiger Zeit der Jesuitenpater Böminghaus — „sind eine Weltmacht" und „zeitgemäß, ja vielleicht erst jetzt zeitgemäßer wie je zuvor". Und man muß wissen, Loyolas Exerzierreglement ist nicht irgendeine katholische Erbauungsvorschrift, sondern die weitaus bedeutendste. 1922 dekretierte Papst Pius XI: „Wir erklären und bestimmen den heiligen Ignatius von Loyola zum himmlischen Patron aller Exerzitien und Institute, Sodalitäten und Vereinigungen aller Art, die sich die Förderung der Exerzitien

angelegen sein lassen." Der von Schumacher in allen Einzelheiten durchgeführte Vergleich der jesuitischen Exerzitien mit der Versenkungslehre Buddhas ist — ohne Rücksicht auf die prinzipiellen Einstellungen des Verfassers — für den Psychoanalytiker sehr interessant und erinnert ihn daran, wie viele Aufgaben einer psychoanalytisch orientierten Religionswissenschaft noch harren. Aus der mit genauen Hinweisen auf das Quellenmaterial gründlich belegten Gegenüberstellung der beiden Lehren durch Schumacher greifen wir hier einige Momente heraus.

Buddha stellt den Menschen die Aufgabe, „allen Werdedurst" zu unterdrücken, Loyola die Aufgabe, „Gott zu loben". Buddha sieht das Hauptübel der Menschheit in einem Nichtwissen, Loyola sieht den Fehler in der Sünde.

Buddha ist ein vollkommener Lebensverneiner, Loyola will nur umstellen, ein neues Ziel geben, Menschen schaffen, die leben, um Gott zu loben. Buddha, bei dem der Gottesgedanke fehlt, weist den Schüler auf seine eigene Kraft, Loyola zeigt immer wieder die menschliche Ohnmacht Gott gegenüber.

Buddha predigt die Befreiung des Ich, Loyola bekämpft das Ich. Der Buddhist empfindet ein Lustgefühl, einen Weg zu wissen, der Anhänger der Jesuiten empfindet wegen des Versäumten in seinem Leben Schuld und Sündhaftigkeit, psychischen Druck und Bedrängtheit.

Sowohl Buddha als Loyola fordern die Abkehr von der Befriedigung der Sinne, Abkehr vom Weibe, die Beherrschung der Rede, die Abwendung vom Besitz. Aber Buddhas Abkehr führt zum Nichts, zu Nirwana, Loyola wendet derart ab, daß alles, was sich bietet, für das Ziel benutzt wird. Und während der Buddhist ein Lustgefühl über den Fortschritt empfindet und darüber, daß er nicht mehr im Irrtum beharrt, erzittert der Jesuit, da ihm immer mehr die Sünde der Vergangenheit zum Bewußtsein kommt. Loyola arbeitet im geschlossenen Raum, bringt die Seele im engen Zimmer in Depression; nachdem sie aufgeschreckt ist, muß sie gedemütigt werden. Buddha hingegen schreibt Naturmeditation vor (Flüsse und Felsen, Tiere und Pflanzen!). So schafft eigentlich Buddha nach Entziehung der sinnlichen Genüsse für die Seele eine gewisse Freiheit und Freude.

Sowohl Buddha als Loyola geben für die Meditation bestimmte Vorschriften in bezug auf Körperhaltung und Atemregulierung (letztere ist allerdings viel wichtiger bei Buddha; bei Loyola tritt die Rolle des Vaterunsers hinzu). Sowohl Buddha als Loyola erzeugen im Menschen den Drang nach Reinheit, Loslösung, Auflösung, wobei ein Gefühl des Ekels über die eigene Anstößigkeit tonangebend ist. Unterscheidend ist jedoch die mehr physiologisch-ästhetische Einstellung Buddhas, die mehr psychologisch-ethische Loyolas.

Buddha führt zu einem harmonischen Gefühl durch das Empfinden der Leidenschaftslosigkeit, das Aufhören der Affekte, Loyola strebt die Umgestaltung der Affekte nach den Zielen der Kirche, durch „Anschluß an die Gestalten der Tradition", an.

Mitleid und Mitfreude im Sinne Buddhas lösen im Menschen das Gefühl der Unendlichkeit, des Unermeßlichen aus, die Exerzitien Loyolas haben eine Bindung und Fesselung zur Folge.

Wenn er den ganzen Weg der Erleuchtung *(via illuminativa)* gegangen ist, verzichtet sowohl der Buddhist als der Katholik auf allen Eigenwillen und ist bereit, jedes Geschick, Leben und Tod, Glück und Unglück, Ehre und Schmach ohne Widerspruch und Widerwillen hinzunehmen. Aber Buddha ist bei einem Zustand der Affektlosigkeit angelangt, indes Loyola die eigenen Affekte unterdrückt, um denen Gottes freie Bahn zu geben.

Daraus ergibt sich dann der Unterschied zwischen Nirwana und dem letzten jesuitischen Zustand, dem „geistigen Ruhen in den Traditionen". Dort ein harmonisches, kaltes Erstarrtsein ohne Fortbildung, hier eine neue starke Affektivität mit religiösen Bildekräften. Im Nirwana Erhabenheit, in der jesuitischen Versenkung Demut.

Der Nirwanazustand bewirkt bei den Jüngern eine unbegrenzte Toleranz gegenüber anderen Wesen und Religionen. Was man vom Jesuitismus, der „sein Wirkungsfeld im praktischen Leben und nie in seelischer Abgeschiedenheit gefunden", wohl nicht sagen kann.

Schjelderup, Kristian: Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1928.

„Eine Religionspsychologie, die sich auf eine empirische, statisch-analytische Beschreibung und Rubrizierung der Phänomene des religiösen Seelenlebens beschränkt, führt nicht zum Ziel. Religionspsychologische Einsicht erfordert nicht allein Kenntnis der religiösen Phänomene an sich, sondern — soweit das möglich — auch ihre Erklärung und ihr kausales Verständnis." Dieser Satz aus dem Vorwort Schjelderups kann wohl als Kritik gelten an fast allen nichtpsychoanalytischen Untersuchungen, die sich heute als religionspsychologisch ausgeben. Der norwegische Theologe Schjelderup hat es im Verlauf seiner Beschäftigung mit religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Studien eingesehen, daß die Schulpsychologie, die bisher fast ausschließlich Bewußtseinspsychologie war, nur eine unzureichende Grundlage für religionspsychologische Untersuchungen abzugeben vermag. Seine Annäherung zur Psychoanalyse mußte sich daher aus innerer Forschungsnotwendigkeit ergeben. Er war sich auch bald darüber klar, daß die Kenntnis der psychoanalytischen Methode durch Lektüre allein nicht vermittelt werden kann und begab sich nach Zürich, wo er von Pfister in die analytische Technik eingeführt wurde. Schjelderups Buch über die Askese ist die erste Frucht seiner psychoanalytischen Orientierung und wir dürfen die Hoffnung aussprechen, daß er die Religionspsychologie auch noch mit weiteren, ebenso wertvollen Untersuchungen bereichern wird.

Die Askese, die in der Geschichte so vieler Religionsgemeinschaften eine große Rolle gespielt hat und noch spielt, ist die vorsätzliche Unterdrückung des natürlich gerichteten menschlichen Trieblebens, das als dem moralisch-geistigen Leben entgegengesetzt aufgefaßt wird; vornehmlich ist die Askese gegen das Sexualleben gerichtet. Drei Fragen sind es besonders, deren Beantwortung Schjelderup sich zur Aufgabe stellt: Was treibt den Menschen zur Askese? Welche Wirkungen hat die Askese? Welchen Wert hat die Askese?

Schjelderups Untersuchung schöpft hauptsächlich aus folgenden Quellen: aus der Analyse eines dreißig Jahre alten, vom katholischen Mönchsleben stark angezogenen Protestanten; aus der Analyse eines zweiundzwanzig Jahre alten Theologiestudenten mit asketisch-mystischen Tendenzen; aus den während längerer Besuche vorgenommenen Beobachtungen eines katholischen Einsiedlers, eines fünfundvierzigjährigen Augustinermönches; aus Tagebuchaufzeichnungen anläßlich längerer Aufenthalte in katholischen Klöstern in Europa und in Buddhisten- und Brahmanenklöstern Asiens, sowie aus dem Verkehr mit Sadhus und Yogis in Indien; und schließlich aus der gesamten asketischen Literatur.

Im ersten Hauptteil über die „Motive der Askese" behandelt Schjelderup die Askese als eine Reaktionsbildung, als die Überkompensation eines besonders starken Trieblebens. In zahlreichen, vielleicht den meisten Fällen ist die Askese ein Ausdruck des Schuldgefühls, ein Mittel zur Sühne. Das Vorhandensein der Ödipusbindung bei Asketen kann Schjelderup mit vielen Beispielen belegen. Die Askese ist aber nicht nur eine Reaktion gegen ein starkes Triebleben oder eine Selbstbestrafung aus einem unbewußten Schuldgefühl heraus, sie ist teilweise auch selbst ein Ausdruck unterdrückter und unbewußter Triebe, die in der asketischen Praxis ihre Befriedigung finden. In besonderen, ausführlichen Kapiteln behandelt Schjelderup die verdeckte Befriedigung des Sadomasochismus, des Exhibitionismus, des Fetischismus, der Koprophagie und der Nekrophilie in der Askese. (Zur Frage des Sadomasochismus vergleiche man das Referat des Schjelderupschen Buches in „Die psychoanalytische Bewegung", Jg. 1929, S. 163 ff.)

Der zweite Teil des Buches behandelt die Wirkungen der Askese. (Hier sei erwähnt, daß aus dem Kapitel „Die Rückwirkungen des unterdrückten Trieblebens" der Abschnitt „Träume und Halluzinationen der Asketen" im soeben erschienenen „Almanach der Psychoanalyse 1931" abgedruckt worden ist.) Der Rückkehr des Verdrängten in den Versuchungen der Asketen widmet Schjelderup reichlich Aufmerksamkeit. Im besonderen weist er auch nach, wie die asketische Unterdrückung des Trieblebens zur Steigerung der Regressionstendenzen führt; diese Tendenzen bedeuten zum Teil die unbewußte Rückkehr zu infantilen Wünschen und Vorstellungen, zum Teil auch wirkliche Perversionen. Man kann aber — meint Schjelderup — die Askese nicht ausschließlich nach den teilweise pathologisch bedingten Rückwirkungen des unterdrückten Trieblebens beurteilen. Die Psychoanalyse „hat uns Mittel in die Hand gegeben, die Möglichkeit einer Sublimierung des Trieblebens zu begreifen. Und die Geschichte der Askese bestätigt, daß eine Sublimierung in der Tat stattfindet. Das Ausmaß dieser Sublimierung ist natürlich individuell sehr verschieden und hängt von den ganzen seelischen Anlagen des Betreffenden ab". Die Untersuchung der Mystik, der eigentlich charakteristischen Form der asketischen Sublimierung, im dritten Teil des Buches gibt Schjelderup die Gelegenheit, die verschiedenen Möglichkeiten der Sublimierung zu erörtern.

Der Schlußteil des Buches ist der religiös-ethischen Wertung der Askese eingeräumt. Im weitesten Sinne, führt Schjelderup aus, ist alle ethische Entwicklung „asketisch" bedingt, da soziale Rücksichten uns zwingen, auf die Befriedigung des ungehemmten primären Trieblebens zu verzichten. Anderseits

darf die Askese keineswegs als ethisches Ziel an sich betrachtet werden. Die Askese entspringt regelmäßig egoistischen Instinktmotiven und strebt die Befriedigung des eigenen unbewußten Trieblebens des Asketen an. „Ist die Befriedigung der Instinkte nicht nur Ausgangs-, sondern gleichzeitig auch Schlußmotiv, dann ist die Askese als reine Auswirkung des Egoismus ethisch verwerflich. Wird aber der primäre Instinktimpuls bewußt auf das Ziel gerichtet, anderen zu dienen, dann muß unsere Wertung dem angepaßt werden und die asketische Handlung darf in die Kategorie ethische Handlungen eingereiht werden."

Die größte Gefahr der Askese vom ethischen Gesichtspunkte liegt darin, daß es in ihrem Wesen liegt, die Libido von der Umwelt abzuziehen. Dadurch kann der Asket sich der Aufgabe, die er als Glied des größeren Organismus hat, entziehen. („Die Askese verschiebt den sittlichen Kampf von dem sozial Bedeutungsvollen gern auf mehr oder weniger unwichtige Privatangelegenheiten.") Die Asketen, wie überhaupt viele Menschen, beschäftigen sich prinzipiell ausschließlich mit der Erlösung ihrer eigenen Seele; ihre Umgebung hat für sie nur Wert als Mittel hiezu. Asketische Übungen verleiten leicht zu aktiver Grausamkeit unter stetiger Steigerung des sadistischen Elements.

Einen gewissen Wert kann die Askese nach Schjelderup haben als Schutzmittel für den, dessen Willen nicht stark genug ist, das Triebleben normal zu beherrschen, und auch in ihrer Bedeutung für religiöse und ethische Sublimierungen liegt ein gewisser Wert; aber von ethischem Gesichtspunkt sei zu betonen, daß die Askese — auch dort, wo ihr jener Wert zugeschrieben werden kann — nur als ein Durchgangsstadium gelten darf: das Ziel soll die Rückkehr zu einer praktisch aktiven Lebensführung sein.

INHALTSÜBERSICHT DES XVI. BANDES

Seite

Siegfried Bernfeld und *Sergei Feitelberg:* Über psychische Energie, Libido und deren Meßbarkeit 66

— Über die Temperaturdifferenz zwischen Gehirn und Körper 173

— Der Entropiesatz und der Todestrieb 187

Erich Fromm: Die Entwicklung des Christusdogmas 305

I. F. Grant Duff: Die Geschichte der Phantasie einer Heiligen 486

L. Jekels: Zur Psychologie des Mitleids 5

Hellmuth Kaiser: Kleists „Prinz von Homburg" 119

René Laforgue: Jean Jacques Rousseau 145

Georg Langer: Die jüdischen Gebetriemen 435

M. Levy-Suhl: Die Kastrationswunde 290

Otto Marbach: Das Fest der Midinetten 502

Carl Müller-Braunschweig: Die Analyse eines Idealtypus des Gottesglaubens 374

Theodor Reik: Endphasen des religiösen und des zwangsneurotischen Glaubens 23

— Zu Freuds Kulturbetrachtung („Das Unbehagen in der Kultur") 232

— Gebetmantel und Gebetriemen der Juden 389

— Zwei analytische Werke über Verbrechen und Strafe 138

Wera Schmidt: Die Entwicklung des Wißtriebes bei einem Kinde 246

Alice Sperber: Über das Auftreten von Hemmungen bei Tagträumen 51

A. J. Storfer: Aus der religionspsychologischen Literatur 531

A. J. Westerman Holstijn: Tendenzen des Toten, Todestriebe und Triebe zum Töten 207

Hans Zulliger: Psychoanalyse und Führerschaft in der Schule 39

REFERATE

Adler: Menschenkenntnis .... *(R. Sterba)* ~~229~~ 299

Alexander und Staub: Der Verbrecher und seine Richter .... *(Reik)* 141

Bolley: Gebetstimmung und Gebet .... *(Storfer)* 536

Brown: Psycho-Analysis and Design in the Plastic Arts .... *(Fenichel)* 304

Seite

Darlington: The Secret of the Birth of Iron .... (Fenichel) 304
Eichele: Die religiöse Entwicklung im Jugendalter .... (Storfer) 534
Fischer: Der religiöse Komplex im Kindertraum .... (Storfer) 531
Luria: Die Methode der abbildenden Motorik bei Kommunikation der Systeme und ihre Anwendung auf die Affektpsychologie .... (Gerö) 300
Muschg: Psychoanalyse und Literaturwissenschaft .... (Bally) 301
Plaut: Die Zeugenaussagen jugendlicher Psychopathen .... (Weißkopf) 298
Rickman: On Quotation .... (Fenichel) 203
Saalfeld: Das Christentum in der Beleuchtung der Psychoanalyse ..... (Storfer) 533
Schjelderup: Die Askese .... (Storfer) 540
Schneider: Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes .... (Storfer) 536
Schumacher: Ein Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exerzitien .... (Storfer) 538
Staub siehe Alexander und Staub
Symons: The Graveyard Scene in Hamlet .... (Fenichel) 304
Wittels: Die Welt ohne Zuchthaus .... (Reik) 138
Wulffen: Sexualspiegel von Kunst und Verbrechen .... (Kielholz) 299
Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik, III. Jg., Heft 8 bis 15 .... (Fenichel) 292
Die Neue Erziehung, X. Jg., Heft 2 .... (Fenichel) 297

Das Doppelheft 3/4 dieses Jahrganges (Seite 305 bis Schluß) ist als Sonderheft „Religionspsychologie" bezeichnet worden.

IMAGO, Band XVI (1930), Heft 3/4

(Ausgegeben Dezember 1930)

Seite

Erich Fromm: Die Entwicklung des Christusdogmas 305

Carl Müller-Braunschweig: Analyse eines Idealtypus des Gottesglaubens 374

Theodor Reik: Gebetmantel und Gebetriemen der Juden 389

Georg Langer: Die jüdischen Gebetriemen 435

I. F. Grant Duff: Die Geschichte der Phantasie einer Heiligen 486

Otto Marbach: Das Fest der Midinetten 502

A. J. Storfer: Aus der religionspsychologischen Literatur 531

Fischer: Der religiöse Komplex im Kindertraum 531. — Saalfeld: Das Christentum in der Beleuchtung der Psychoanalyse 533. — Eichele: Die religiöse Entwicklung im Jugendalter 534. — Schneider: Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes 536. — Bolley: Gebetstimmung und Gebet 536. — Schumacher: Ein Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exerzitien 538. — Schjelderup: Die Askese 540.

Jahresabonnement (4 Hefte im Gesamtumfang von ca. 560 S.) **Mark 22.–**

Mit dem nächsten Heft beginnt der XVII. Band (1931)

1) Die in der »Imago« veröffentlichten Beiträge werden mit Mark 50.— per sechzehnseitigem Druckbogen honoriert.

2) Die Autoren von Originalbeiträgen, sowie von Mitteilungen im Umfange über zwei Druckseiten erhalten zwei Freiexemplare des betreffenden Heftes.

3) Die Kosten der Übersetzung von Beiträgen, die die Autoren nicht in deutscher Sprache zur Verfügung stellen, werden vom Verlag getragen; die Autoren solcher Beiträge erhalten kein Honorar.

4) Die Manuskripte sollen gut leserlich sein, möglichst in Schreibmaschinenschrift (nicht eng geschrieben). Es ist erwünscht, daß die Autoren eine Kopie ihres Manuskriptes behalten. Zeichnungen und Tabellen sollen auf das unbedingt notwendige Maß beschränkt sein. Die Zeichnungen sollen tadellos ausgeführt sein, damit die Vorlage selbst reproduziert werden kann.

5) Mehrkosten, die durch Autorkorrekturen, d. h. durch Textänderungen, Einschaltungen, Streichungen, Umstellungen während der Druckkorrektur verursacht werden, werden vom Autorenhonorar in Abzug gebracht.

6) Separata werden nur auf ausdrücklichen Wunsch und auf Kosten des Autors angefertigt. Die Kosten (einschließlich Porto der Zusendung der Separata) betragen für Beiträge

	bis	8 Seiten	für 25 Exemplare	Mark	15.—,	für 50	Exemplare	Mark	20.—
von	9 „	16 „	„ 25	„	„ 25.—,	„ 50	„	„	35.—
„	17 „	24 „	„ 25	„	„ 35.—,	„ 50	„	„	50.—
„	25 „	32 „	„ 25	„	„ 45.—,	„ 50	„	„	65.—

Mehr als 50 Separata werden nicht angefertigt.

7) Alle obigen Bedingungen gelten auch für die »Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse«.

Alle redaktionellen Zuschriften und Sendungen bitte zu richten an:

Dr. Sándor Radó, Berlin-Grunewald, Ilmenauer Straße 2,

alle geschäftlichen Zuschriften und Sendungen an:

Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien I, Börsegasse 11

Eigentümer und Verleger: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Ges. m. b. H., Wien I, Börsegasse 11
Herausgeber: Prof. Dr. Sigm. Freud, Wien. — Verantwortl. für die Redaktion: Adolf Josef Storfer, Wien I, Börsegasse 11
Gedruckt bei Christoph Reisser's Söhne, Wien V, Arbeitergasse 1—7